سلسلة أبحاث جامعية يشرف على اصدارها الدكتور حامد طاهر

دراسات عربية وإسلامية

٧

المراسلات : أ . د . حامد طاهر ـــ كلية دار العلوم ـــ جامعة القـــاهرة
ج . م . ع .

بسم الله الرحمن الرحيم

تقديم الجزء السابع

يصدر الجزء السابع من « دراسات عربية وإسلامية » ، وقد أصبحت للسلسلة تقاليدها شبه المستقرة . فالأبحاث تتوزع بانتظام على مجالات اللغة العربية وآدابها ، والعلوم الإسلامية وفروعها . وهى ملتزمة بالمنهج العلمى الحديث فى البحث ، حيث يأتى كل موضوع تحت عنوان محدد ، ويتم توثيق كل فكرة منه ، والإحالة إلى اى نقل فيه ، مع الحرص الدائم على تناول أهم القضايا الحيوية فى ثقافتنا العربية والإسلامية .

وقد تعددت البحوث العلمية فى السلسلة ، وتنوعت مصادرها إلى حد كبير . ومازال القائمون عليها حريصين على أن تمثل هذه السلسلة العلمية كل الجامعات المصرية ، والعربية ، والإسلامية .. فإن ما يهم الباحثين الجادين فى تلك الجامعات كلها إنما يدور فى دوائر متداخلة ، ويصدر عن دوافع تكاد تكون واحدة .

والشاهد على ذلك أن فى هذا العدد وحده أبحاثا لدارسين من جامعة القاهرة ، وجامعة عين شمس ، وجامعة الأزهر ، وجامعة قطر ، وجامعة إسلام آباد الإسلامية ..

ومازالت السلسلة تدعو كافة الدارسين فى كل الجامعات الأخرى ، ومراكز البحوث الملحقة بها أن يسهموا فيها ببحوثهم الجادة،فى مجالات اللغة العربية ، والثقافة الاسلامية .

ندعو الله تعالى أن يجعل هذا العمل خالصا لوجهه الكريم ، وأن يعيننا على النهوض به على خير وجه ، إنه نعم المولى ، ونعم النصير .

١٠٤٨ هـ

١٩٨٨ م

حامد طاهر

إعـــداد الداعيـــة المفـــتى

ا . د . حسن محمود عبد اللطيف الشافعى *

يعتبر إعداد « الداعيـــة المفتى » من اهـــم الموضـــوعات التى ابرزت اهميتها تجارب الدعوة الإسلامية ، الحديثـــة والمعاصرة ، وهـــو فى الوقت نفسه احد المهام الاساسيةللجامعات الإسلامية علىامتداد العالم الإسلامى . وينقسم عرضنا لهذا الموضوع الى اقسام ثلاثة :

القســـم الأول : ويتنـــاول الجوانب الشرعيـــة للبعدين الأساسيين للموضوع ، وهما وجوب الأمر بالمعروف والنهى عن المنـــكر باعتباره حكمـــا فقهيا علميـــا ، وقاعدة شرعيـــة عامة فى الوقت نفسه ، ومســـالة الفتوى باعتبـــارها إحدى المسائل الأصولية التى يدرسها علماء أصول الفقـــه حين يعرضون لصفات المجتهدين ، الموقعين عن رب العالمين ، ممن يبينون احكام الله تعالى فى النوازل والوقائع المتجددة ، وكيف صار كل من هذين البعدين منذ عهد مبكر مهمة دينيـــة وولاية شرعية فى مؤسسات الاحتساب والافتـــاء وجهودها المتتابعة على امتداد التاريخ الاسلامى .

القســـم الثـــانى : ويحاول استخلاص اهم السمات والمؤهلات التى ينبغى ان تتوافر فى شخصية « الداعية المفتى » كداعية متخصص يجمع فى شخصه هذين الجانبين وينهض بهاتين المهمتين فى وقت معـــا ، فى ضـــوء العرض الفقهى السابق والتجربة العملية فى عصرنا الحاضر .

ويتضمن **القسم الأخير** جملة من النصائح والملاحظات التى يمـــكن أن تؤخذ فى الاعتبار عند وضع «خطة عملية لتكوين الداعية المفتى المتخصص».

(*) نائب رئيس جامعة اسلام آباد ـــ باكستان .

والبحث القى ونوقش فى « مؤتمر تكوين الدعاة » الذى عقد فى القاهرة فى ١٤٠٧/٨/١٨ هـ الموافـــق ١٩٨٧/٤/١٨ م تحت اشراف جامعة الأزهـــر ، ووزارة الأوقاف المصرية ، بالتعاون مع رابطة الجامعات الإسلامية .

القســم الأول :

اولا — الأمر بالمعروف والنهى عن المنكر : —

١ — المعروف هو كل ما عرفه الشارع وحكم بحسنه ، والمنكر ماانكره ونهى عنه والأمر بالأول والنهى عن الثـانى واجب كفـائى على الأمة ، وقـد يتعين فى بعض الأفراد ، وهو جماع الدين كله كما يقول شيخ الاسلام ابن تيميــة : « اذا كان جماع الدين وجميع الولايات هو امر ونهى ، فالامــر الذى بعث الله به رسوله هو الأمر بالمعروف ، والنهى عن المنكر .

وهكذا ورد نعت النبى صلى الله عليه وسلم والمؤمنين كما قال تعالى : **« والمؤمنون والمؤمنات بعضهم أولياء بعض يامرون بالمعــروف وينهون عن المنكر » ، وهذا واجب على كل مسلم قادر ، وهــو فرض على الكفــاية ، ويصير فرض عين على القادر الذى لم يقم به غيره والقــدرة هى السلطان والولاية ، والذين بيــدهم السلطان والولاية اقدر من غيرهم ، وعليهم من الوجوب ما ليس على غيرهم ، فإن مناط الوجوب هو القدرة فيجب على كل انسان بحسب قدرته ، كما قال تعالى « فاتقوا الله ما استطعتم » (١) .**

ويقول النووى فى شرحه على صحيح مسلم : « ثم إن الأمــر بالمعروف والنهى عن المنــكر فرض كفاية ، اذا قام به بعض الناس ســقط الحرج عن الباقين ، واذا تركه الجميع اثم كل من تمكن منه بلا عذر ولا خوف . ثم إنه قد يتعين كما اذا كان فى موضع لايعلم به إلا هو ، أو لايتمكن من إزالته إلا هو ، كمن يرى زوجته أو ولده أو غلامه على منكر أو تقصــير فى المعروف . . ولا يسقط عن المكلف لكونه لا يفيد فى ظنــه ، بل يجب عليه فعله ، فإن الذكرى تنفع المؤمنين . وقــد قدمنا أن الذى عليه الأمــر والنهى لا القبول ، وكمــا قال الله عز وجل « ما على الرسول إلا البلاغ » (٢) .

٢ — وقد اكد النبى صلى الله عليه وسلم بنفسه هذا الواجب التضامنى على الأمة فى إقامة الشريعة والالتزام باحكامها ، وازال ما قــد يشوب ذلــك من سوء الفهم احيانا ، إذ سئل صلى الله عليه وسلم عن قوله تعالى «ياايها الذين آمنوا عليكم انفسكم » فقال : بل ائتمروا بالمعروف وتناهوا عن المنكر حتى اذا رايت شحا مطاعا وهوى متبعا ودنيا مؤثرة وإعجاب كل ذى راى برايه فعليك بخاصة نفسك ودع عنك أمر العوام » (٣) . فهو واجب لايسقط

---

(١) الحسبة فى الاسلام ط مؤسسة مكة بدون تاريخ ص ١٨ .
(٢) مسلم بشرح النووى ط الحلبى — ٢/٢٣ .
(٣) ابن القيم — فتاوى رسول الله ط الاعتصام ، القاهرة ، ١٩٨٠ م ص ١٦ .

الا فى احوال الفتن او خشية الضرر الشديد او ظهور عدم الفائدة ، لا عند مجرد الظن بعدمها او خشية الضرر القليل .

٣ — كما بين عليه الصلاة والسلام ان هـذا الواجب لايتم القيـام به إلا بتغيير المنكر وإزالته وإقامة المعروف ونصرته ، كل بحسب قدرته وسلطته وولايته .. ولو بالموعظة والنصيحة والبيـان ، او المقاطعة والكراهية ، وذلك اضعف الايمان .

روى مسلم فى صحيحه عن ابى سعيد « سمعت رسول الله صلى الله عليه وسلم يقول : من رأى منكم منكرا فليغيره بيده فإن لم يستطع فبلسانه فإن لم يستطع فبقلبه وذلك اضعف الإيمان » .

ويعلق عليـه الإمام النووى رحمه الله : « وأما قوله عليه السلام : (فليغيره) فهو امر إيجاب بإجماع الأمة ، وقـد تطابق على إيجاب الأمر بالمعروف والنهى عن المنكر الكتـاب والسنة وإجماع الأمة وهو أيضـا من النصيحة التى هى الدين » (١) .

٤ — واول ما ينبغى ان يجتنب فيـه المنكر ويراعى فيه المعروف هـو الأمر بالمعروف والنهى عن المنكر ، وذلك بمرعاة الآداب الشرعية فى الأمر والنهى وقـد لخصها شيخ الاسلام ابن تيمية فى خلال ثلاث : العلم والرفق والصبر ، «فلابد من هذه الثلاثة العلم والرفق والصبر، العلم قبل الأمر والنهى والرفق معه والصبر بعده وإن كان كل من الثلاثة مستصحبا فى هذه الأحوال (٢) وهذا كما جاء فى الأثر عن بعض السلف ورووه مرفوعا . ذكره القـاضى أبو يعلى فى «المعتمد» : لايأمر بالمعروف وينهى عن المنكر إلا من كان فقيها فيما يأمر ، فقيها فيما ينهى عنه ، رفيقا فيمـا يأمر به ، رفيقا فيمـا ينهى عنه ، حليما فيما يأمر به ، حليما فيما ينهى عنه » (٣) .

٥ — ولكون العلم والتفقه هو الشرط الاول للقيام بهذا الواجب الشرعى ورد الحض والترغيب بل الأمر والإيجاب لطلب العلم والفقه وربط به أمـر الدعوة والنصيحة والنذارة : « وما كان المؤمنون لينفروا كافة فلولا نفر من

---

(١) مسلم بشرح النووى ٢٢/٢ .
(٢) الحسبة فى الإسلام ص ٧٤ .
(٣) ابن تيمية ، الأمر بالمعروف والنهى عن المنكر ، ط المكتبة العلمية ، لاهور ص ١٩ .

كل فرقة منهم طائفة ليتفقهوا فى الدين ولينذروا قومهم اذا رجعوا اليهم لعلهم يحـــــذرون » (١) .

ودعينا للتنافس فى ذلـــك ، ففى صحيح مسلم (ســـمعت عبد الله بن مسعود يقول : قال رسول الله صـــلى الله عليه وسلم « لا حســـد إلا فى اثنين : رجل آتاه الله مالا فسلطه على هلكتـــه فى الحـــق ، ورجل آتاه الله حكمة فهو يقضى بها ويعلمها ») قال النووى تعليقا عليه : ورجل آتاه الله حكمة .. معناه يعمل بها ويعلمها احتسابا ، والحكمة كل ما منع من الجهـــل وزجر عن القبيح . » (٢) والقدر الضرورى من العلم اوفرض العين منه هوان يتعلم المسلم ما به تسلم عقيدته وتصح عبادته ويكتسب رزقه ويقوم بواجباته الضرورية كتربية ولده ونحوه فإن عرض ما لايعلمه سأل اهل الذكر..وهنا يأتى دور الفتوى والاستفتاء كما سنعرض له فيما يلى بعون الله .

ثانيـــا — الفتوى ووجه الحاجة اليهـــا :

١ — الافتاء شرعا هو : « بيان حكم الله تعالى بمقتضى الادلة الشرعية على جهة العموم والشمول » (٣) والاستفتاء ان يطلب العامى الذى لامعرفة لـــه بالحكم هـــذا البيان ممن هـــو اهل لذلك . ولكـــل منهما شروط وآداب شرعيـــــة .

بنقـــل الادريسى فى « التراتيب » : « حكى الإمـــام الشـــافعى فى (الرسالة) والغزالى فى (الاحياء) الاجماع على ان المكلف لا يجـــوز له ان يقدم على امر حتى يعلم حكم الله فيه . وقال **القـــرافى** فى (الفروق) فمن بـــاع وجب عليـــه أن يتعلم ما عينـــه الله وشرعه فى البيـــع ومن أجر وجب عليـــه أن يتعـــلم مـــا شرعـــه الله فى الاجـــارة ومن قارض وجب عليـــه أن يتعـــلم حكـــم الله فى القراض ، ومن صلى وجب عليه أن يتعلم حكم الله فى تلك الصلاة . . قال الشافعى طلب العلم قسمان : فرض عين ، وفرض الكفاية بإعداد ذلك . . . (٤) » .

وفى (قوانين الاحكام الشرعية) لابن جزى : (ومنه اى العلم) فرض

---

(١) سورة التوبة ٢٢ .
(٢) صحيح مسلم بشرح النووى ٦/٩٧ — ٩٨ .
(٣) الفتاوى الإسلامية ط القاهرة ١٤٠٠ هـ — المجلد الأول ص ٩
(٤) الادريسى : التراتيب الإدارية ٢/١٦ — ١٧ .

عين وفرض كفاية ففرض العين ما يلزم المكلف من معرفة الطهارة والصلاة فاذا دخل رمضان وجب عليه معرفةالصيام فان كانله مال وجب عليهفرض معرفة الزكاة فاذا باع واشترى وجب عليه معرفة البيوع .. وأما فرض الكفاية فهو ما زاد على ذلك » (١) .

٢ — حكم الاستفتاء وآدابه : —

ولكن بعض الأحكام قد يخفى حكمه حتى على بعض الفقهاء أو المشتغلين بالفقه ، وبعض المشتغلين فى أمور العيش قد يشغله عمله عن التفقه فى طلب العلم وخاصة بعد ان ضعفت الهمم عن طلبه ، وقلت الدواعى الى ذلك عما كان عليه الحال فى الصدر الأول فماذا يكون الحال عندما تنزل بالواحد من هؤلاء واقعة لا يدرى حكمها او يواجه تصرفا أو تعاقدا لا يعرف اصحيح هو أم فاسد ؟ أحرام أم حلال ؟ إن عليه اللجوء الى اهل الذكر والعلم والاستفتاء منهم فيما عرض له وفقا لقول الله تعالى : ((**فاسئلوا اهل الذكر إن كنتم لا تعلمون**)) . هذا واجب عليه كما بيّن فى الفقرة السابقة ، ونزيده بيانا فيما يلى :

يقول الشاطبى فى الموافقات : ((إن المقلد اذا عرضت له مسالة دينية فلا يسعه فى الدين إلا السؤال عنها على الجملة ، لأن الله لم يتعبد الخلق بالجهل والأدلة على هذا المعنى كثيرة وهى قضية لانزاع فيها)) .

ويقول **الغزالى** فى «المستصفى» : « العامى يجب عليه الاستفتاء واتباع العلماء وقال قوم من القدرية : يلزمهم النظر فى الدليل أو اتباع المعصوم . وهذا باطل بمسلكين ، احدهما : إجماع الصحابة ، فإنهم كانوا يفتون العوام ولا يأمرونهم بنيل درجة الاجتهاد وذلك معلوم على الضرورة والتواتر من علمائهم وعوامهم .

المسلك الثانى : ان الاجماع منعقد على أن العامى مكلف بالأحكام وتكليفه طلب رتبة الاجتهاد محال لأنه يؤدى الى ينقطع الحرث والنسل وتتعطل الحرف والصنائع ويؤدى الى خراب الدنيا لو اشتغل الناس بجملتهم بطلب العلم ، وذلك برد العلماء الى طلب المعاش ، ويؤدى الى اندثار العلم بل الى إهلاك العلماء وخراب العالم واذا استحال هذا لم يبق الا سؤال العلماء » (٢) .

---

(١) ابن جزى : قوانين ، ط القاهرة طه عبد الرءوف سعد ، ص ٤٤٢ .

(٢) الغزالى — المستصفى ط الجندى بالقاهرة ص ١٩ .

ويقول الآمدى : « العامى ومن ليس له أهلية الاجتهاد وإن كان محصلا لبعض العلوم المعتبرة فى الاجتهاد يلزمه اتباع قول احد المجتهدين والاخذ بفتواه عند المحققين من الاصوليين. .ويدل عليل النص والإجماع والمعقول :

اما النص فقوله تعالى ((فسالوا اهل الذكر إن كنتم لاتعلمون)) ، واما الاجماع فهو أنه لم تزل العامة فى زمن الصحابة والتابعين قبل حدوث المخالفين يستفتون المجتهدين ويتبعونهم فى الأحكام الشرعية والعلماء منهم يبادرون الى اجابة سؤالهم . . فكان اجماعا ، واما المعقول فهو ان من ليس له أهلية الاجتهاد اذا حدثت به حادثة فرعية إما ان لايكون متعبدا بشىء ، وهو خلاف الإجماع من الفرقين ، وإن كانّ متعبدا بشىء فإما بالنظر فى الدليل المثبت للحكم أو بالتقليد الأول : ممتنع لأن ذلك مما يفضى فى حقه وفى حق الخلق أجمع الى النظر فى ادلة الحوادث الاشتغال عن المعايش ورفع الاجتهاد والتقليد راسا وهو من الحرج والاضرار المنفى بقوله تعالى : (وما جعل عليكم فى الدين من حرج)وبقوله عليه السلام (لا ضرر ولا ضرار .)) (١)

هذا واجب غير المجتهد فى تطلب الحكم من المفتين العارفين به ولو رحلوا فى سبيله . يقول الخطيب البغدادى فى الفقيه والمتفقه ((اول ما يلزم المستفتى ، إذا نزلت به نازلة ، ان يطلب المفتى ليساله عن حكم نازلته ، فان لم يكن فى محلته وجب عليه ان يمضى الى الموضع الذى يجده فيه ، فان لم يكن ببلده لزم الرحيل إليه ، وإن بعدت داره فقد رحل واحد من السلف فى مسالة .)) (٢)

ومن ثم يتضح أن الاستفتاء ضرورة واقعية وشرعية معا ويجب على العلماء وغيرهم فيما يجهلون حكمه من تصرفاتهم ولذا نظمت أموره منذ الصدر الأول .

(أ) **فقام النبى صلى الله عليه وسلم** بهذه الوظيفة بنفسه واخذ بها العلماء من أصحابه فى محضره وغيبته (٣) .

(ب) ونظم الولاة والأمراء منذ الصدر الأول أمر الفتوى العامة الى جانب تطوع العلماء المتاهلين لذلك حتى لا تتعطل أو يتعرض لها من ليس من أهلها (٤) . .

---

(١) الآمدى : الأحكام ١٩٧/٤ — ١٩٨ .

(٢) البغدادى : الفقيه ط دار الكتب العلمية بدون تاريخ ١٧٧/٢ .

(٣) انظر الموافقات ط مؤسسة الحلبى ١٦٣/٤ وابن البر : جامع بيان العلم وفضله — دار الكتب الحديثة بالقاهرة ١٩٧٥ م ص ١٥٩ .

(٤) الفقيه والمتفقه ١٥٣/٢ — ١٥٤ .

٣ — **من آداب المستفتى** : وقــد أورد العلماء عدة آداب للمستفتى عليه أن يراعيها كى يبرأ من المسئولية الدينيــة ، منهــا : **ان يختــار المفتى المعروف بالعلم والعدالة وقــد شدد الشاطبى فى ذلك وقال لايصح لــه ان يسال من لا يعتبر فى الشريعة جوابه لانه اسناد امر الى غير اهله ، والاجماع على عدم صحة مثل هذا (١).**

فاذا لم يكن فى البلد الا مفت واحد وجب عليه الرجوع اليه اتفاقا ولكن اذا تعددوا وكلهم اهــل علم وعدالة ، فهل يفاضل بينهــم ؟ أوجب البعض عليه التخير ومراجعة الأفضل ومنهم الآمدى والباقلانى وجماعة من الفقهاء والأصوليين (٢) وقال البعض يأخــذ بقول من شــاء منهــم كالغزالى فى المستصفى (٣) ونص الامدى على انه مذهب احمد وبعض الشافعية وجماعة من الفقهاء والأصوليين (٤) . ومال الشاطبى الى الأول (٥) .

وعليه ان يحدد المسالة تماما بكــل قيودها ولا يخفى من حقيقتها شيئا فان السائل اعرف بمسالته من جميع الناس ومنهم مفتيه ، وان يوقر العــالم ويجله فى الخطاب ، ولا يسأل فيما لا ينفع او لايهم من الأمور .

وعليه الا يعمل بالفتوى اذا كان يعلم ان حقيقة الأمــر فى الباطن كمــا يعرفها هو (وقد خفيت على المفتى اذ يحكم على ظاهر الأمــر) بخــلاف ما تتضمنه الفتوى وهو المقصود باستفتاء القلب ، يقول العلامة ابن القيم : لا يجوز العمل بمجرد فتوى المفتى اذا لم تطمئن نفسه وحاك فى صدره من قبولها وتردد فيها ، لقوله صلى الله عليه وسلم (ستفت قلبك وإن افتاك الناس وافتوك) (٦) .

ولكن هذا الأمر الاخير يدعو الى بيان نقطة هامة فقد علمنــا أن واجب العامى سؤال من عرف بالعلم والعدالة واتباع قوله ، وما سبق يتضمن انه قــد لا يعمل بها ، وقــد بين العلماء متى تكون الفتــوى ملزمة للمستفتى ، وضبطها بعضهم فى أحوال اربع : —

---

(١) الموافقات ١٧٥/٤ .
(٢) الأحكــام ٢١٤/٤ .
(٣) المستصفى ص ٥٢٠ .
(٤) الأحكــام ٢٠٤/٤ .
(٥) الموافقات ١٨١/٤ .
(٦) أنظــر البغدادى : الفقيه ١٧٩/٢ ، وبحثــا طيبــا نشره الدكتور يوسف القرضاوى بمجلة « المسلم المعاصر » . العددين ٥ ، ٦ عن الفتوى فى الماضى والحاضر .

١ — حالة التزام المستفتى العمل بالفتوى .

٢ — شروعه فى تنفيذ الحكم الذى كشفته الفتوى .

٣ — اطمئنان قلبه الى صحة الفتوى ووثوقه بها .

٤ — إذا قصرت جهوده عن الوقوف على حكم الواقعة ، ولم يجد سوى مفت واحد (١) .

فأما حالتا التعدد فى الفتوى أو التردد فيها من جانب المستفتى فقد سبق بيانهما . وأما الحالتان الأوليان فالمفروض فيهما أن المستفتى قد عزم الأمر واطمأن الى الفتوى فلا يعود وينقضه .

٤ — حكم الإفتاء وآدابه :—

الإفتاء فرض كفاية على الأمة ويقوم به فيها من توافرت فيه شروطه وقد يصير فرض عين أحيانا ، فإن لم يكن وقت حدوث الواقعة المسئول عنها الا واحد تعين عليه فاذا استفتى وليس فى الناحية غيره تعين الجواب عليه ، فإن كان فيها غيره وحضر كان الجواب فى حقه فرض كفاية . وإن لم يحضر غيره وجهان أصحهما لايتعين والثانى يتعين (٢) .

وقد تحدث الإمام الشاطبى فى معنى الوجوب الكفائى على الأمة كلها وعلى العلماء إن تعددوا فى نفس الوقت ، فأما واجب العلماء والقادرين فهو النهوض بالوظيفة الشرعية ،وأما واجب الأمة فهو إقامة هؤلاء القادرين. ويبين الشاطبى انه واجب على الجميع على وجه من التجوز لأن القيام بذلك الفرض قيام بمصلحة عامة فهم مطلوبون بها على الجملة فبعضهم هو قادر عليها مباشرة وذلك من كان أهلا لها والباقون وإن لم يقدروا عليها قادرون على اقامة القادرين :

« فمن كان قادرا على اقامة الولاية فهو مطلوب باقامتها ومن لا يقدر عليها مطلوب بامر آخر وهو إقامة ذلك القادر،فالقادر إذن مطلوب باقامةذلك الفرض ،وغير القادر مطلوب بتقديم ذلك القادر، إذ لايتوصل إلى قيام القادر

---

(١) الفتاوى الاسلامية — نشر دار الافتاء بالقاهرة ١٤٠٠ هـ المجلد ١ ص ٢٢ .

(٢) السابق ص ١٠ .

إلا بالإقامة من باب مالا يتم الواجب إلابه فهو واجب » (٢) ، وهو بيان دقيق لمعنى الفرض الكفائى ودور المجتمع فى توفير الكفاءات التى تنهض به وتسد حاجته وتتمكن من ذلك بالجهد التضامنى للأمـــة باسرها فإن لم تف بذلك أثمت جميعـــا .

هذا وإن تعين احد للافتاء اما لانفراده بالاهلية او باتفاق كلمة من لهم الاهلية على تقديمه بحيث لايفتى سواه او باختيار من له الولاية والسلطة عليه سواء كان المختار واحدا اواكثر وتفرغوا للقيام بأمر الفتوى فلا بأس بأن ياخذوا من الاجر والراتب ما يكفيهم ولا يجوز اخذ شيء من أعيان المستفتين ، **قال الخطيب البغدادى فى (الفقيه والمتفقه) : « لا يسوغ للمفتى أن ياخـذ الأجرة من أعيان من يفتيه كالحاكم الذى لايجوز له ان ياخذ الرزق من أعيان من يحكم له او عليه . وعلى الإمام ان يفرض لمن نصب نفسه لتدريس الفقه والفتوى فى الأحكام ما يغنيه عن الاحتراف والتكسب ويجعل ذلك فى بيت مال المسلمين ، فإن لم يكن هناك بيت مال او لم يفرض الإمام للمفتى شيئا واجتمع أهله على ان يجعلوا له من أموالهم رزقا ليتفرغ لفتاويه وكتـــابات نوازلهم ساغ ذلك أخبرنا ابن الفضل قال : كتب عمر بن عبدالعزيز الى والى حمص : انظر الى القوم الذين نصبوا انفسهم للفقـــه وحبسوها فى المسجد عن طلب الدنيا فاعط كل رجل منهم مائة دينار يستعينون بها على ما هم عليه من بيت مال المسلمين حين ياتيك كتابى هذا فان خير البر اعجله والسلام عليك» (٢) .**

ولا يتعارض هذا مع اورده ابن القيم من إنكار النبى صلى الله عليه وسلم على عبادة بن الصامت اخذه قوسا ممن علمه الكتاب والقرآن (٣) ، فانه لم يكن متفرغا لذلك والاباحة مشروطة بالا ياخذ من أعيـــان المستفتين ، على ان الخلاف فى اخذ الأجر على القيام بالوظائف الدينية مشهور وقد استقر الرأى فيـــه على الجواز بنـــاء على انه فى مقابل التفرغ لهـــا لا على سبيل الأجـــرة .

٥ ــ جلالة منصب الفتوى : إن المفتى كما يقول الشاطبى قائم فى الأمة مقام النبى صلى الله عليه وسلم والدليل على ذلك أمور : ــ

(أ) احدها النقل الشرعى فى الحديث « إن العلماء ورثة الانبيـــاء وان الانبياء لم يورثوا دينارا ولا درهما ، وانما ورثوا العلم » .

---

(١) الموافقات ، مقدمات الجزء الأول .
(٢) الفقيه والمتفقه ٢/١٦٢ — ١٦٣ .
(٣) انظر فتاوى رسول الله « المستخرج من أعلام الموقعين » ص ٧٧

(ب) الثانى أنه نائب عنــه فى تبليغ الأحكــام ، لقوله : (الا فليبــلغ الشـاهد منكم الغائب) .

(ج) والثالث أن المفتى شارع من وجه لأن ما يبلغه من الشريعــة إما منقول عن صاحبها وإما مستنبط من المنقول فالأول يكون فيه مبلغا ، والثانى يكون فيه قائما مقامه فى انشاء الأحكام (١) .

وهــذا هو المعنى الذى جعل الامام ابن القيم يســمى هؤلاء العلمــاء القائمين بأمر الاجتهاد والافتاء فى الدين « الموقعين عن رب العالمين » وجمع أخبارهم وما انتهى اليه من تراثهم فى كتابه العظيم « أعلام الموقعين » (٢) .

ولجلالة أمر الفتوى تهيبها السلف وتوقفوا أحيانا عن الجواب وعــد هذا من دلائل فقههم وأمانتهم ، واشتد انكارهم على من تعرضوا للفتوى من غير أهلها بل إن النبى صلى الله عليه وسلم حــذر منذلك منبها على خطورة منصب الفتوى كما يروى الشاطبى فى كتاب الاعتصام : « قال عليه الصلاة والسلام (إن الله لاينزع العلم انتزاعا ولكنه ينزعه منهم مع قبض العلمــاء بعلمهم فيبقى ناس جهال يستفتون فيفتون برأيهــم فيضلون ويضلون) .. ومعلوم أن هذه الآثار الذامة للرأى لايمكن أن يكون المقصود بها ذم الاجتهاد بالقياس على الأصول فى نازلة لم توجد فى كتاب ولا سنة ولا اجماع ممن يعرف الأشباه والنظائر ويفهم معــانى الأحكام فان هذا ليس فيــه تحليل وتحريم ولا العكس وانما القياس الهادم للاسلام ما عارض الكتاب والسنة أو ماعليه السلف » (٣) .

وربما كانت الفتوى من بعض الوجــوه أخطر شأنا من القضاء وقــد لايصلح لهـــا من يصلح له ، روى عن أبى حنيفة قوله (أصحابنا هؤلاء ثلاثة وثلاثون رجلا منهم خمسة وعشرون يصلحون للقضاء ومنهم ســتة يصلحون للفتوى ومنهم اثنان يصلحان يؤدبان القضـــاة وأصحاب الفتوى وأشـــار الى أبى يوسف وزفر) (٤) ومثل هذا التفضيل للمفتى وتقديمه على القـــاضى مما صرح به السبكى فى بعض فتاويه كما يروى ابن حجر (٥) .

---

(١) الموافقات ١٦٢/٤ — ١٦٣ .
(٢) أنظره وخاصة ٢٠٦/٤ وما بعدها .
(٣) الشاطبى : الاعتصام بالكتــاب والســنة ط السعادة بمصر ٢ — ٣٨٤ .
(٤) الكوثرى : لمحات النظر ط القاهرة ١٥٣٦٨ ص ٢٠ .
(٥) ابن حجر الهيثمى : الاعلام بقواطع الاسلام ط دار الشعب سنة ١٤٠٠ هـ ص ٨٨ .

ولجلال أمر الفتوى اشترطوا فى المفتى شروطا جمة حتى اشترط طائفة منهم أن يكون من اهـل الاجتهاد يقول الخطيب البغـدادى : « أول أوصاف المفتى : —

١ — ان يكون بالغـا لأن الصبى لا حكم لقوله .

٢ — ثم ان يكون عاقلا لان القلم ممنوع عن المجنون لعدم عقله .

٣ — ثم ان يكون عدلا ثقـة لأن علمـاء المسلمين لـم يختلفوا فى أن الفاسق غير مقبول الفتوى فى احكام الدين وان كان بصيرا بها سـواء كان حرا او عبدا لأن الحرية ليست شرطا فى صحة الفتوى .

٤ — وان يكون عالما بالأحكام الشرعية وعلمه بها يشمل على معرفته بأصولها والإرتياض بفروعها (١) .

ثم يضيف البغدادى أمورا هامة جدا للتفكير الفقهى بوجه عام وللفتوى فى عصرنا هذا بوجه خاص « **وينبغى ان يكون قوى الاستنباط جيد الملاحظة ، رصين الفـكر صحيح الاعتبـار صاحب اناة وتؤدة ، واخا اسـتثبات وترك عجلة ، بصيرا بما فيه المصلحة مستوقفا بالمشاورة ، حافظا لدينه ، مشفقا على اهل ملته ، لأن الفقيه يحتاج الى ان يتعلق بطرف من معرفـة كل شىء من امور الدنيا والآخرة والى معرفة الجد والهزل والخلاف والضـد والنفع والضر وأمور الناس الجارية بينهم والعادات المعروفة منهم فمن شرط المفتى النظر فى جميع ما ذكرناه ولن يدرك ذلك الا بملاقاة الرجال وكثرة المذاكرة لهم وجمع الكتب ودرسها ودوام مطالعتها » (٢) .**

ولا شك ان ثقافة المفتى لاتعود الى الكتب وحدها ولا الى الفقه خاصة وانما هى أيضا المعرفة بأمور الناس وملاقاة الرجال وتنزيل قواعد الشرع على وقائع العصر بمـا يحقق المصلحة من ناحيـة ومقاصد الشرع من ناحية اخـرى .

هذا وقـد اشـترط البعض فى المفتـين الاجتهاد واليـه مال قـدماء الأحناف (٣) وجماعة من الأصوليين ، ولم يشترط البعض ذلك ، واستظهر الآمدى ان « **المختار انه اذا كان مجتهدا فى المذهب بحيث يكون مطلعا على على ماخذ المجتهد المطلق الذى يقلده وهو قادر على التفريع على قواعد إمامه**

---

(١) البغدادى ، الفقيه والمتفقه ١٥٦/٢ .
(٢) السابق ٢ — ١٥٨ .
(٣) الفتاوى الاسلامية ١٢/١ .

واقواله متمكن من الفرق والجمع والنظر والمناظرة فى ذلك كان له الفتوى » (١)
ويكاد الجمهور يميل الى هذا الرأى (٢) .

٦ — **ومن تقاليد المفتين فى الاسلام** ما ينبغى التنبيه عليه لحاجة أهل عصرنا اليه : —

١ — المشـــاورة فى الفتوى بقصد استيضـــاح المسالة أو الاتفـــاق فى الجواب . يقول البغدادى «فاول مايجب على المفتى ان يتأمل رقعة الاستفتاء تاملا شافيا ثم يذكر المسالة لمن بحضرته ممن يصلح لذلك من اهـــل العـــلم ويشاورهم فى الجواب ويسال كل واحد منهم عما عنده فان فى ذلك بركـــة واقتداء بالسلف الصالح وقد قال الله تبارك وتعالى (وشاورهم فى الأمر) وشاور النبى صـــلى الله عليه وسلم أصحابه فى مواضـــع واشـــياء وامر بالمشاورة وكانت الصحابة تتشاور فى الفتوى والأحكام » (٣) .

ويمكن ان يعتبر هذا أصلا للفتوى الجماعية او « لجـــان الفتوى » وله شواهد اخرى وقـــد صرح بمثل ذلك شيخ الاسلام ابن تيمية فى السياســـة الشرعية : « وهكذا فى سائر الولايات اذا لم تتم المصلحة برجل واحد جمع بين عـــدد ، فلابد من ترجيح الأصلح او تعـــدد المولى ، اذا لم تقـــع الكفاية بواحـــد » (٤) .

٢ — التدريب على الفتوى واعداد المتاهلين لجيل يلحق بهم من الفقهاء والمفتين ففى باب « فتوى الصغير بين يدى الكبير » من « جامع بيـــان العلم وفضله » يروى ابن عبد البر « قرات على ابى عمر .. عن عبـــد الرحمن بن غنم الأشعرى قال : قلت لمعاذ بن جبل : ارايت قول الله عز وجل (يا ايها الذين آمنوا لاتقدموا بين يدى الله ورسوله) فقال : شهدت رسول الله صلى الله عليه وسلم ودعا ابا بكر وعمر حين اراد ان يبعثنى الى اليمن ، فقـــال اشيروا على فيما آخـــذ من اليمن ، قالا : يا رسول الله اليس قـــد نهى الله ان نتقدم بين يدى الله ورسوله ؟ فكيف نقول وانت حاضر ؟ فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم إذا أمرتكما فلم تتقدما بين يدى الله ورسوله » (٤) .

وثم شواهد اخرى من عمـــل الصحابة فى تدريب **المتاهلين من طـــلاب العلم على الفتوى .. وجرى على ذلك السلف فكانت الاجازة للفتوى بعد ان**

(١) الامدى : الأحكام ٢٠٣/٤ — ٢٠٤ .
(٢) الفتاوى الاسلامية ١٣/١ — ١٧ .
(٣) البغدادى ، الفقيه والمتفقه ١٨٣/٢ — ١٨٤ .
(٤) ابن تيمية : السياسة الشرعية دار الشعب ص ٣١ .
(٥) جامع بيان العلم وفضله ١٥٩ .

تشهد للمرء شيوخه وعارفوه ، قال الخطيب البغدادى بعد أن روى حديث رسول الله صلى الله عليه وسلم « إن الله تعالى لا ينزع العـلم من صدور الناس بعد ان يعلمهم إياه ولكن ذهابه بقبض العلماء فيتخذ الناس رؤوسا جهالا فيسألون فيقولون بغير علم فيضلون ويضلون » .. ينبغى لامام المسلمين ان يتصفح احوال المفتين فمـن كان يصلح للفتوى اقـره عليها ومن لم يكن من أهلها منعه منها وتقدم اليه بالا يتعرض لهـا واوعده بالعقوبة إن لم ينتـه عنهـا .

وقـد كان الخلفاء من بنى امية ينصبون للفتـوى بمكة فى ايام الموسم قوما يعينونهم ويامرون بالا يفتى غيرهم كان يصيح الصائح فى الحـاج لايفتى الناس الا عطاء بن ابى رباح فان لم يكن فعبد الله بن رجيح .

والطريق للامام الى معرفة حال من يريد نصبه للفتوى ان يسأل عنـه اهل العلم فى وقته والمشهورين من فقهاء عصره ويعـول على ما يخبرونه من امره وسمعت ابا مصعب احمد بن بكر يقول سمعت مالـك بن انس يقول : ما افتيت، حتى شهد لى سبعون انى اهل لذلك » (١) . وقد مر بنا من قبل قول ابى حنيفة فى صاحبيه ابى يوسف وزفر انهما يصلحان لتاديب القضـاة والمفتـين .

٣ — ومن تقاليدهم حرصهم على نشر العلم واذاعة الفتوى لتعم الفائدة بهـا ويتحقق الغرض على أتم وجـه . وكتب الفتوى فى القـديم والحديث مشهورة متـداولة ومن اشهرها العالمكيرية وفتـاوى ابن الصـلاح وشيخ الاسلام ابن تيمية والشيخ عليش وغيرهم ومن احـدثها ما بدات تنشره دار الافتاء المصرية من فتاوى القرن الرابع عشر الهجرى . ومن البين أن الكتاب كما قال بعض العلماء « يقرأ بكل مكان ويظهر ما فيه على كل لسان ويوجـد فى كل زمان مع تفاوت الأعصار وتباعد الأمصار وذلك أمر مستحيل فى واضع الكتاب والمنازع بالمسالة والجواب (٢) » نعم ، لقد ذكروا انه « إن كان فى الرقعة مالا يحسن إبداؤه ، وما لعل السائل يؤثر ستره أو ما فى اشـاعته مفسدة لبعض الناس فينفرد المفتى بقراءتها والجواب عنها (٣) فان خـلا السؤال والجواب من نحو ذلك استحب اعلانه والا فيترك تقديره للمفتى .

٤ — وآخر ما نذكره من ذلك حرصهم على حـرية الراى الفقهى مـع الادب والحشـمة والوقار وقـد أورد مسلم فى صـحيحه بابا فى (اختلاف المجتهدين) جاءت فيه قصة الولد الذى ادعته امرأتان فاختلفت فيـه فتوى

البغدادى : الفقيه والمتفقه : ١٨٦/٢ .
(٢) البغدادى ، تقييد العلم ط دار احيـاء السنة النبوية ١٩٧٤ م ص ١١٨ .
(٣) البغدادى ، الفقيه والمتفقه ١٦٨/٢ .

سيدنا داوود عليه السلام وسيدنا سليمان عليه السلام كما يرويها نبينا صلى الله عليه وسلم (١) ويورد مسلم أيضا فى (باب جواز التمتع) : —

عن سعيد بن المسيب قال : اجتمع على وعثمان رضى الله عنهما فكان عثمان ينهى عن المتعة أو العمرة فقال على : ماتريد الى أمر فعله رسول الله صلى الله عليه وسلم تنهى عنه ؟ فقال عثمان : دعنا منك، فقال إنى لاأستطيع أن أدعك ، فلما أن رأى على ذلك أهل بهما جميعا » (٢) ويعلق النووى على ذلك بأن « فيه اشاعة العلم واظهاره ومناظرة ولاة الأمور وغيرهم فى تحقيقه ووجوب مناصحة المسلم فى ذلك وهذا معنى قول على : لا أستطيع أن أدعك » (٣) .

ويروى مسلم أيضا عن عبد الرحمن بن القاسم عن ابيه قال قال عروة ابن الزبير لعائشة رضى الله عنها : الم ترى فلانة بنت الحكم طلقها زوجها البتة ، فخرجت ؟ فقالت عائشة : بئسما صنعت ، قال : الم تسمعى الى قول فاطمة ؟ فقالت : اما إنه لا خير لها فى ذكر ذلك . ويعلق النووى : « إن فى حديث فاطمة بنت قيس فوائد كثيرة : .. جواز انكار المفتى على مفت آخر ، خالف النص ، أو عمم ما هو خاص لأن عائشة رضى الله عنها انكرت على فاطمة بنت قيس تعميمها الا سكنى للمبتوتة وإنما كان انتقال فاطمة من مسكنها لعذر » (٤) .

وبعد ، فهذه جملة صالحة من أحكام الافتاء والدعوة الى الله تبين مكانتهما فى الدين ، وجلالة منصب القائم بهما أو بواحدة منهما والآداب اللائقة به ، كما تبين جانبا من التطور الذى دعت اليه الظروف المتغيرة منذ الصدر الأول فى ممارسة هاتين المهمتين باعتبارهما من الولايات الشرعية والوظائف الدينية .

القسم الثانى :

سوف نحاول هنا كما ذكرنا آنفا **استخلاص السمات البارزة ، والملامح الهامة التى ينبغى أن تتوفر فى شخصية « الداعية المفتى » الذى يجمع فى شخصه بين هذين الجانبين وينهض بهاتين المهمتين فى وقت معا فى ضوء البيان الفقهى السابق ومتطلبات الظروف الحاضرة ، دون قصد الى**

---

(١) صحيح مسلم ١٨/١٢ .
(٢) السابق ٢٠٢/٨ .
(٣) السابق ٢٠٣/٢ .
(٤) السابق ٢٠٧ .

الاستقصاء بـل لتوجيه الاهتمام الى هـذه السمات والملامح التى ينبغى التركيز عليها فى اعداد رجال الدعوة المتخصصين اليوم .

وقـد نقسم هذه الأمور الى ما ينبغى توفره فى شخصيته « كداعية » وما ينبغى ان يتهيا له من صفات باعتباره « مفتيا » ، مع ان الداعية الحـق الآمر بالمعروف والناهى عن المنكر بحسـب احكـام الشرع يمارس لونا من الافتاء بالنسبة للمأمورين والمنهيين ، كمـا ان المفتى « القائم فى الأمة مقـام النبى صلى الله عليه وسلم » كما وصفه الشاطبى يمارس لونا من الدعـوة بحاله وبمقاله ، وقد بين — رحمه الله **هذا المعنى الدقيق فى « الموافقات » بعد ان شرح — كما سلف نقله عنـه — مقام المفتى ووراثتـه عن النبى فى العلم ، وفى البلاغ ، وفى الاستنباط والبيان ، فقال : « إن الفتوى تحصـل من المفتى من جهة القول ، والفعل والاقرار ، فاما القول فهو الأمر المشهور ولا كلام فيه »** .

واما بالفعـل فمن وجهين : احدهما ما يقصـد به الافهام فى معهـود الاستعمال فهو قائم مقام القول المصرح به ، كقوله عليه الصلاة والسلام — الشهر هكذا وهكذا واشار بيديه وسئل عليه الصلاة والسلام فى حجته فقال: ذبحت قبـل ان ارمى فاومأ بيده قال لا حرج . . والثـانى : ما يقتضيه كونه اسوة يقتدى به واصله قول الله تعالى : « فلما قضى زيد منها وطرا زوجناكها لكيلا يكون على المؤمنين حرج » الآية ، وقال قبـل ذلك (لقد كان لـكم فى رسول الله اسوة حسنة) . . واذا كان كذلـك وثبت للمفتى انه قائم مقـام النبى ونائب منابه لزم من ذلك **ان افعاله محـل للاقتداء ايضا فما قصـد به البيان والاعلام فظاهر ، وما لم يقصـد به ذلك فالحكم فيه كذلـك ايضا من وجهين : احدهما انه وارث ، وقد كان المورث قدوة بقوله وفعله مطلقا فكذلك الوارث ، والا لم يكن وارثا على الحقيقـة ، فلابد من إمام تنتصب أفعـاله يقتدى بها كما انتصبت اقواله . والثـانى ان التاسى بالأفعـال بالنسبة الى من يعظم فى الناس سر مبثوث فى طباع البشر لايقدرون على الانفكاك عنه . . ولعل قائلا يقول : إن النبى — صلى الله عليـه وسلم — كان معصوما . . . بخلاف غيره . . فالجواب انه إن اعتبر هذا الاحتمال فى نصب افعاله حجـة للمستفتى فليعتبر مثله فى نصب اقواله ، فانه يمكن فيهـا الخطـا والنسيان والكذب عمدا وسهوا لانه ليس بمعصوم ولمـا لم يكن ذلك معتبرا فى الاقوال لم يكن معتبرا فى الافعال ، ولأجل هذا تستعظم شرعا زلة العـالم . . فحق على المفتى ان ينتصب للفتوى بفعله وقوله بمعنى ان لابد له من المحافظة على افعاله حتى تجرى على القانون الشرعى ليتخذ فيها اسوة » (١)** .

---

(١) الموافقات ٤/٢٤٦ — ٢٥١ .

فليس هناك انفصـــام من الناحية الواقعية فى التصـــور الشرعى بين جانبى الافتاء والبيان لأحكـام الشرع ، والدعوة الى الله تعـالى بالحـال والمقال ، وخاصة فى الداعية المفتى المتخصص الذى انتصب للوراثة النبوية بين الخلق ، فينبغى أن يكون ممن تذكرهم بالله رؤيته ويزيد فى عملهم منطقه ، ومن ثم كان الصحابة « سادة المفتين والعلماء »كما وصفهم ابن القيم (١) ، ومثلهم علماء القرون الفاضلة رضوان الله عليهم أجمعين .

ولكنا سنذكر جوانب اساسية تدعو ظروف الدعوة واحوال الدعاة فى الوقت الحاضر الى توجيه الاهتمام اليها ، وساوجز القـــول فى الجانب الأول حيث إن مدار القول كله فى هذا اللقاء هو تكوين الدعاة ، وافصل قليـــلا فى الجوانب المتعلقة بمهمـــة الافتـــاء فهى التى تخص ـــ فيما احسب ـــ هـــذه الورقة ، واعتقد ان ادق تلخيص للجانب الأول اعنى سمات الداعية هو ما مر عن شيخ الاسلام ابن تيمية : العلم والرفق والصبر .

١ ـــ فينبغى توجيـــه مزيد من الاهتمام **للجانب العـــلمى فى شخصـــية الداعية ونعنى بذلك الفقه الدقيق بالاسلام والالمـــام الشامل باحكام الشرع سواء ما يتعلق منهـــا بالعقيدة أو ما يتعلق بالعمل اعتمـــادا على الكـــتاب والسنة ، وتراث الأئمة ، فالتفقه شرط للدعوة المتخصصة (فلولا نفر من كل فرقة منهم طائفـــة ليتفقهوا فى الدين ولينذروا قومهم اذا رجعوا اليهـــم لعلهم يحذرون) ، كما نعنى به ايضا الفقه باساليب الدعوة ووسائلها ، وسياستها الشرعية .. غير أن اتجاها كان قـــد غلب فى وقت ما للعناية بالجانب الثانى على حساب الأول ، وكيف يتسنى لداعيـــة مسلم مهما بلغت مهارته الفنيـــة أن يدعو الى الله ويأمر بالمعروف وينهى عن المنكر دون فقه صحيح فى الدين ومعرفة باحكامه وتذوق لأسرار الكتاب والسنة .. ؟ على أن العناية بعلوم الدعوة فى هذا الوقت المشار اليه كانت تركز على جوانب تاريخيـــة وتلم من الجانب الفنى غالبا بالأساليب التقليدية كالخطبة والحديث والمناظرة ونحوها. والموقف الان يقتضى العنـــاية بكل ما كشفت عنـــه « علوم الاتصـــال » من امكانات واسعة لخدمة الدين وبث دعوته فى العالمين . غير أن هذا المعهـــد الاسلامى العريق (الأزهر) قـــد اخذ القيادة كعادته فى إعادة وضع الأمـــر فى نصابه وجعل الفقه العملى باساليب الدعوة تاليـــا للفقه الشرعى باحكام الدين فى كليات الدعوة واصول الدين .**

٢ ـــ وجانب آخر فى شخصية الداعية لايقل اهمية عن العلم الا وهـــو

---

(١) أعلام الموقعين جـ ١ ص ١٥ وما بعدها .

خشية الله تعـــالى ، فـــلا علم صحيحا بدون خشية (إنمـــا يخشى الله من عباده العلماء (١) . واذا ملأت خشية الله قلب الداعية نفذ قوله وتوجيهه فى القلوب ، واذا قـــل حظه منها لم يجده شيئا فضل البيـــان ولا شقشقة اللسان ، وقـــد وصف الله — تعالى — المبلغين عنه فقال : « الذين يبلغون رسالات الله ويخشونه ولا يخشون احدا الا الله وكفى بالله حسيبا » (٢) وامراض الدعوة وفشل الدعاة فى كل عصر ترجـــع **أساسا** الى نقص هـــذا الجانب واهتزازه فى شخصية الداعية ... وعلى كل مهتم بشئون الدعوة ومصالح الأمـــة أن يتفكر فى الظـــروف المساعدة على غرس هـــذا الشعور وتنميته فى قلوب دعاة الغد ، حتى يغير الله احوالنـــا ، فالقلب هو منبـــع التغيير ولا حياة له الا بخشية الله تعالى ومحبته وإيثار مرضـــاته . وخوف عقابه وكفى بالله حسيبا ، ولا ازيد على هذا ، واسأل الله المغفرة .

٣ — والرفق والصبر من الزم الصفات للداعية الصادق وخاصة عند اضطراب احوال المجتمعات الاســـلامية وشيوع البدع والمخالفات ، فقـــد تحمل قلة الصبر البعض على التقصير فى أمر الدعوة والياس منها وقد تحمل قلة الرفق بعضـــا آخر على ركوب ما منعـــه الشارع واتيان الأمور من غير أبوابها الصحيحة . وقـــد نبه شيخ الاسلام ابن تيميـــة انه فى هذا المقـــام « **يغلط فريقان من الناس : فريق يترك مايجب من الأمر والنهى** تأويلا لهذه الآية كمـــا قال ابو بكر الصديق — رضى الله عنه فى خطبته : إنكم تقرأون هذه الآية « عليكم انفسكم لايضركم من ضل اذا اهتديتم » وانكم تضعونها فى غير موضعها ، وإنى سمعت النبى — صلى الله عليه وسلم — يقـــول : إن الناس اذا رأوا المنكر فلم يغيروه اوشك ان يعمهم الله بعقاب منه . والفريق الثانى : **من يريد ان يامر وينهى إما بلسانه وإما بيده مطلقا من غير فقه وحلم وصبر ونظر فيما يصلح من ذلك وما لايصلح ، وما يقدر ومالا يقـــدر ...** فان الأمر والنهى وإن كان متضمنا لتحصيل مصلحة ودفع مفسدة فينظـــر فى المعارض له فان كان الذى يفوت من المصالح او يحصل من المفاسد اكثر لم يكن مأمورا به ، بل يكون محرما اذا كانت مفسدته أكثر من مصلحته لكن اعتبار مقادير المصالح والمفاسد هو بميزان الشريعة .. وعلى هـــذا اذا كان الشخص او الطائفة جامعين بين معروف ومنكر بحيث لايفرقون بينهما ، بل إما ان يفعلو هما جميعا أو يتركوهما جميعا لم يجز ان يؤمروا بمعروف ولا أن ينهوا عن المنكر مالم ينظر فان كان المعروف اكثر أمر بهوإن استلزم ماهو دونه من المنكر ، ولم ينـــه عن منكر يستلزم تفويت معروف أعظم منه بل يكون النهى عنه حينئذ من باب الصد عن سبيل الله ... وإن كان المنـــكر

---

(١) سورة ســـبأ — ٢٨ .
(٢) سورة الأحزاب — ٣٩ .

اغلب نهى عنه وإن استلزم فوات ما هـو دونه من المعروف .. فتـارة يصـلح الأمر وتارة لا يصلح أمـر ولا نهى حيث كان المعروف والمنـكر متلازمين .. واذا اشتبه الأمر استبان المؤمن حتى يتبين له الحق فلا يقدم على الطاعة إلا بعلم ونية .. وهـذا باب واسع ، ولا حول ولا قـوة إلا بالله » (١) .

ومن ثم حكى عنه — وهو من هو قوة فى الحق وصدعا به — انه مـر على قوم من التتـار جلسوا يشربون الخمر ، فانكر عليهم بعض اصحابه فقال : دعهم وما هم فيه ، فان الله إنما حرم الخمر لأنها تصد عن ذكـر الله وعن الصـلاة ، وهؤلاء تصدهم الخمر عن سـفك الدماء ونهب الأموال » (٢) .

فهذه ثلاثة جوانب فى شخصية الداعية : احدها علمى والثانى روحى والاخير يرجع الى السياسة الشرعيـة للدعوة .. وبها لابدونهـا يتكون الداعية المنشود كما سنعرض له إن شاء الله فى القسم الأخير .

وأما عن جانب « الافتاء » فى تكوين (داعيتنا المتخصص) فإنا نوجه اهتمام المعنيين الى الأمور التالية : —

١ — ان يتمكن الداعية المتخصص من الدراسة الشرعية فى مجـالى العقيـدة والفروع العماية جميعا فان المفتى معـرض للاجابة عن كـافة المسائل اعتقاديا كانت او عماية ، وقد قرر علماء الترك فى إحدى الحواشى الكلامية ان على السلطان أن يقيم مفتيا يزيل شبه الناس الاعتقادية فى كل مسافة سـفر حتى لا يفتنهم اهل الضـلال ، ولعمرى إنه لألزم فى عصرنا الحاضر الذى اشتد فيه الغزو الفكرى لعقول المسلمين وقلوبهم ، وينبغى أن يرد الناس فى هذه الأمور الاعتقادية الى الكتـاب والسنة وما أجمعت عليه الأمة ، كما بينه ابن القيم فى اعلام الموقعين (٣) .

كما انه ينبغى أن يتمكن من الفقه العملى بحيث يستطيع التمييز بين الأدلة راجحها ومرجوحها فلا يفتى بغير الراجح عنده اذ هو خلاف الاجماع كما نقل القرافى فى « الأحكام » (٤) نعم : إن من لايستطع النظر فى الأدلـة والمقارنة بين الأحكام المستنبطة منها ، له ان يفتى من يساله إن لم يوجد

(١) رسالة « الأمر بالمعروف والنهى عن المنكر » ص ٩ — ١٣ .
(٢) القرضاوى : ثقافة الداعية ١١٠ .
(٣) اعلام الموقعين ١/٤٧ وما بعدها .
(٤ب) الأحكام ص ٨٠ .

مفت غيره بما فى الكتب المعتمدة إن كان يحسن فهمها وتنزيلها على الوقائع، ولكنه فى الحقيقة ليس بمفت بل هو مجرد راو او ناقل تشترط فيه عـدالة الرواة وضبطهم فحسب ، اما مفتينـــا العالم المتخصص فينبغى أن يطمح الى مرتبـة النظر فى الادلة ويؤثر الأقــوى دليلا لنفسه ولمـن يستفتيه .

وهذه ناحيـــة هامة فى عصرنا الحاضر الذى يتنادى فيـــه المسلمون بالعودة الى تحكيم الشريعة الاسلامية فى كل شئونهم ، مع ما جد من نوازل واحوال يحتاج فهمهـــا وتخريجها على الاصـــول الى ملكة فقهية وارتبـــاط بمصادر التشريع واستيعاب لمناهج اصول الفقه ومواطن الاجماع والخلاف بين المجتهدين ومداركهم ولا يقوى علىالوفاء بذلك اصحاب النقل المجرد من كتب السابقين .

هذا وقد تعرض الفقيه الحنفى ابن عابدين لهـــذه المسالة فى رسالته ((رسم عقود المفتى)) فقال (الواجب على من ارادان يعمل لنفسه او يفتى غيره ان يتبع القول الذى رجحه علماء مذهبه فلا يجوز له العمل او الافتاء بالمرجوح) . وقد نقلوا الاجماع على ذلك ، فى الفتاوى الكبرى للمحقق ابن المكى قال فى (زوائد الروضة) إنه لا يجوز للمفتى والعامل ان يفتى او يعمل بما شاء من القولين او الوجهين من غير نظر ، وهذا لا خلاف فيه . وسبقه الى حكاية الاجماع فيهما ابن الصلاح ، والباجى من المالكية فى المفتى ، وكلام القرافى دال على ان المجتهد والمقلد لا يحل لهما الحكم والافتاء بغير الراجح لانه اتباع للهوى وهو حرام اجماعا . . وقال الامـــام ابو عمرو فى (آداب المفتى) : إعلم ان من يكتفى بان يكون فتواه او عمله موفقا لقول او وجه فى المسالة ويعمل بما شاء من الاقوال والوجوه من غير نظر فى الترجيح فقـــد جهل وخرق الإجماع)) (١) .

بل إنه اورد فى موضع آخر من الرســـالة نفسها ما يدل على اتبـــاع الارجح ولو خالف إمام مذهبه المقلد ، إذا ستشكل مخالفـــة اصحاب ابى حنيفة له احيانا وهم مع ذلك ينسبون اليه (قلت : قـــد كنت استشكلت ذلك واجبت عنـــه فى حاشيتى ((رد المحتار على الدر المختار)) بان الإمـــام لمـــا امر اصحابه بان ياخذوا من اقواله بما يتجه لهم منها الدليل عليه صار ما قالوه قولا له لابتنائه على قواعده التى اسسها لهـــم .. ونظير هـــذا ما نقله العـــلامة البيرى فى اول شرحه على ((الأشـــباه)) عن ((شرح)) الهداية لابن الشحنة الكبير) .. اذا صح الحديث وكان على خلاف المذهب عمل بالحديث ويكون ذلك مذهبه ولا يخرج مقلده عن كونه حنفيا بالعمل به

---

(١) مجموعة رسائل ابن عابدين ص ١٠ — ١١ .

فقد صح عن ابى حنيفة انه قال : اذا صح الحديث فهو مذهبى . وقد حكى ذلك الامام ابن عبد البر عن ابى حنيفة وغيره من الائمة — انتهى) . ونقله ايضا الامام الشعرانى عن الائمة الأربعة . قلت « ولا يخفى ان ذلك لمن كان اهلا للنظر فى النصوص ومعرفة محكمها من منسوخها ، فاذا نظر اهل المذهب فى الدليل وعملوا به صح نسبته الى المذهب لكونه صادرا باذن صاحب المذهب ، إذ لاشك انه لو علم بضعف دليل رجع عنه واتبع الدليل الأقوى » (١) .

ولعمرى اذا كان هذا هو موقف الائمة الاربعة فان على المفتين المتخصصين القادرين على النظر فى الأدلة ان يرفقوا بالجواب دليلهم القوى فى اختصار ليطمئن قلب المستفتى ويلتزم برأى المفتى ويكون متبعا لصاحب الشرع — صلى الله عليه وسلم — مباشرة قدر الإمكان ، وفى النفس شيء من قول القرافى : « لاينبغى للمفتى أن يحكى خلافا فى المسألة .. ولا أن يذكر دليلا ، ولا موضع النقل من الكتب ، فان فى ذلك تضييعا للورق على صاحبه » (٢) .

والفرض المهم هو التحلى بالسماحة فى شأن الفروع الاجتهادية فقد اختلف الصحابة حتى فى وجود النبى — صلى الله عليه وسلم — ولا بأس بالتقليد عند الحاجة كما نقله ابن القيم وقال : « هو أصح الأقوال وعليه العمل » (١) ولكن مع الاستشراف لمرتبة التمييز بين الأدلة والإرتباط بأصول التشريع ومتابعه وتحرى الأقوى من الآراء فقد كثر فى عصرنا العمل بالتشهى أو التقليد دون نظر فى الدليل مع المقدرة عليه ولا حول ولا قوة الا بالله .

٢ — الأمر الثانى بعد إيثار الأقوى دليلا هو النظر فيما هو ارفق بالمسلمين وليس ضعيف الدليل ، فهذا أيضا اوفق لروح الشرع فقد ثبت أنه ما خير — صلى الله عليه وسلم — بين امرين الا اختار ايسرهما على الناس ما لم يكن فيه إثم أو قطيعة رحم » .

يقول المفتى المعاصر الشيخ محمد عميم الاحسان المجددى فى كتابه « ادب المفتى » : « **مسالة الترجيح بقوة الدليل** ، فحيث وجد تصحيحان ورأى من كان له أهلية النظر فى أن دليل احدهما أقوى ، فالعمل به أولى » (٤) .

---

(١) السابق ٢٤ .
(٢) القرافى : الأحكام ٢٦٨ .
(٣) اعلام الموقعين ١/٤٦ .
(٤) مجموعة قواعد الفقه ط داكا ص ٥٢٨ .

وقــد عرض الشاطبى لهذا الأمر فقال : « المفتى البالغ الذروة هــو الذى يحمل الناس على المعهود الوسط فيما يليق بالجمهور فلا يذهب بهـم مذهب الشدة ولا يميل بهم الى طرف الانحلال » (١) . ثم افاض بعد ذلك فى الاستدلال على ان ذلك هو الصراط المستقيم الذى جادت به الشريعة وان الميل الى الرخص باطلاق مضاد له كالميل الى التشديد باطلاق .

نعم إنه يجوز للمرء فى شان نفسه ان يحملها على العــزائم او على « ما هو فوق الوسط » كما يعبر الشاطبى (٢) ، ولكن حين يفتــى للغـير يلاحظ الوسط المناسب لجمهور الناس .

وما اجل قوله بعد ذلــك : فلينظر المقلد اى مذهب كان اجرى على هذا الطريق فهو اخلق بالاتباع واولى بالاعتبار . وان كانت المذاهب كلهــا طــرقا الى الله ولكن الترجيح فيها لابد منــه لانه ابعد من اتبــاع الهوى — كما تقدم — واقرب الى تحرى قصد الشــارع فى مسائل الاجتهاد (٣) » وهذا التحفظ فى امر النفس والتيسير على الغير هو غيــر ما يفعله بعض المنسوبين الى العلم والفتوى ولا حول ولا قوة الا بالله .

نعم ، قــد يجوز للمفتى ايضــا التشدد مع بعض المستفتين لمصلحة تقتضيه كما اختلف جوابه صلى الله عليه وسلم لمن سالوا عن قبلة الصائم « قال فى نشر العرف ، وذكر فى البحــر مسائل عن روض النووى وذكــر انها توافق مذهبنا ، منها : فرع — للمفتى ان يغلظ للزجر متاولا ، كمــا اذا ساله من له عبد عن قتله وخشي ان يقتله جاز له ان يقول «إن قتلته قتلناك» متاولا لقوله — عليه الصلاة والسلام — من قتل عبده قتلناه ، وهذا اذا لم يترتب على اطلاقه مفسدة » (٤) .

وعلى المفتى الا يرضى احدا من ذوى الجاه بسخط الله عــز وجل ، فهو بذلــك يؤذى نفسه ويؤذيهم ، وإن كان فى الظــاهر يرضيهم ، ولــكن لا يدفعه ذلك الى تعمــد التشديد فى الفتــوى او المخاشنة فى القــول . يقول القرافى فى « الأحكام » : « وان يكون (اى المفتى) صــدوعا بالحق لاولى المهابة والسطوة لاتاخذه فى الله لومة لائم وان يجتهد فى ايصال الحق بالتلطف إن امكن فهو اولى . وفى بعض الاحوال يتعين الاغلاظ والمبالغة فى النكير اذا كان اللين يوهن الحــق ويدحضه وبالجملة فليسلك اقــرب الطرق لرواج الصواب بحسب ما يتجه فى تلك الحادثة » (٥) .

---

(١) الموافقات ٣٥٨/٤ .
(٢) السابق ٢٦٠ .
(٣) السابق ٢٦١ .
(٤) مجموعة رسائل ابن عابدين ١٣١ .
(٥) الأحكام ٢٧٣ — ٢٧٤ .

وهذا جانب هام فى تكوين شخصية « الداعيــة المفتى » تمس اليــه الحاجة فى عصرنا الذى كثرت فيه ممالأة ذوى المال والجاه والسلطان حتى ضعفت الثقة بأهل العــلم والإفتــاء والبيان ، والله يقول الحــق وهــو يهدى السبيل .

٣ — ينبغى للداعية عموما والداعيــة المفتى خصوصا ان يكون على علم كامل باحوال عصره وتغيراتها ، وبالأعــراف والعادات السائدة فيه او على الأقل فى المنطقة التى يتصدى فيها للقيــام بهــذا الواجب الدينى حتى ينهض به على الوجه الاكمل ، ولا يقتصر على حفظ المسائل او الانكبــاب على الكتب ، وهذا ما يتفق عليه الكاتبون فى « ادب المفتى » ، يقول المفتى عميم الاحسان : « ينبغى لكل مفت ان ينظر الى عادة اهل بلده فيما لايخالف الشريعة ، فان للعرف اعتباراً فى الشرع ، فللمفتى اتباع العرف الحادث فى الالفاظ العرفية وكذا فى الأحكــام التى بناها المجتهد على ما كان فى عــرف زمانه تغيير عرفه الى عرف آخر بعــد ان يكون المفتى ممن له رأى ونظر ومعرفة بقواعــد الشرع وإن لم يكن مجتهدا حتى يميز بين العــرف الذى يجوز بناء الأحكام عليه وبين غيره » . (١)

وقد عرض لهذه المسالة ابن القيم فى اعلام الموقعين وغيره من كتبه كما هو معروف وكذا ابن عابدين فى العديد من رسائله وافردها برســالة خاصة اسماها « نشر العرف فى بناء بعض الاحكام على العرف » وفيها ينقل عن بعض المحققين كلاما جليلا « لابد من فقــه فى احــكام الحوادث الكلية ، وفقــه فى نفس الواقع واحوال الناس .. فيعطى الواقع حكمــة من الواجب ولا يجعل الواجب مخالفا للواقع » .

ثم يضيف من قوله هو « وكذا المفتى الذى يفتى بالعرف لابد له من معرفة الزمان واحوال اهله ومعرفة ان هذا العرف خاص او عــام وانــه مخالف لنص او لا ، ولابد له من التخــرج على استاذ ماهر ، ولا يكفيــه مجرد حفظ المسائل والدلائل فإن المجتهد لابد له من معرفة عادات الناس كما قدمناه فكذا المفتى .. **فهذا كله وامثاله دلائل واضــحة على ان المفتى ليس له الجمود على المنقول فى كتب ظاهر الرواية من غير مراعاة الزمان واهله، والا لتضيع حقوقا كثيرة ويكون ضرره اعظم من نفعــه ، فانا نرى الرجل ياتى مستفتيا عن حكم شرعى ويكون مراده التوصل الى إضرار غيره ، فلو اخرجنا له فتوى عما يسال عنه ، نكون قــد شاركنــاه فى الاثم ، لانه لم يتوصل الى مراده الذى قصده الا بسببنا » (٢) .**

---

(١) مجموعة قواعد الفقه ص ٥٧٨ .
(٢) مجموعة رسائل ابن عابدين ط لاهور ١٢٩ — ١٣١ .

وهذه ناحية بالغة الاهمية فى تكوين الداعية المفتى حتى يعطى الواقع حكمه من الواجب ولا يتيح للمستغلين — كما وقع فى بعض الحالات فى زمننا هذا — استغلال بعض ما قد يصدر من فتاوى ، ولكى يتفهم عادات أهل منطقته فى عباداتهم ومعاملاتهم ويجيب كل سائل بما يتعارف عليه أهل بيئته . يقول القرافى : « إن إجراء الأحكام التى مدركها العوائد مع تغير تلك العوائد — خلاف الإجماع وجهالة فى الدين ، بل كل ما هو فى الشريعة يتبع العوائد يتغير الحكم فيه عند تغير العادة الى ما تقتضيه العادة المتجددة ... بل ولا يشترط تغير العادة ، بل لو خرجنا نحن من ذلك البلد الى بلد آخر ، عوائدهم على خلاف عادة البلد الذى كنا فيه أفتيناهم بعادة بلدهم ... وكذلك اذا قدم علينا أحد من بلد عادته مضادة للبلد الذى نحن فيه لم نفته الا بعادة بلده دون عادة بلدنا » . (١)

القسم الثالث :

والآن .. كيف يمكن تحقيق هذه الصفات وتوفر هذه السمات فى الدعاة الذين نسعى الى تكوينهم ليوجهوا الجموع المسلمة ويقودوا حركة العمل الاسلامى فى المستقبل وخصوصا هؤلاء الدعاة المتخصصون الناهضون بمهمة الافتاء وتبيين احكام الشرع للمكلفين . إن الصفات السابقة التى استخلصناها تعود — سواء تعلقت بالافتاء او بالدعوة — الى صفات روحية خلقية والى صفات فكرية عقلية ثم الى صفات فنية عملية. وهذا يعطى أن التدريب والاعداد المناسبين للأشخاص المهيئين لتلك المهام يمكن أن يأتى بالثمرة المرجوة وهو « الداعية المفتى » كما ينبغى أن يكون — إن شاء الله — اذا ما عنينا فى إعدادهم بهذه الجوانب الثلاثة .

والواقع أن ما سنقدمه هنا هو مجرد اعتبارات ومقترحات يمكن أن تؤخذ فى الحسبان عندما توضع خطة بواسطة لجان متخصصة لاعداد هذا اللون من الدعاة المتخصصين .

(أ)

ثلاثة امور او اعتبارات :

١ — واول هذه الاعتبارات — فيما يعتقد كاتب هذه السطور — أن نحسن اختيار الطلاب الذين نعدهم لهذه المهمة ونهيء لهم الظروف

---

(١) الأحكام ٢٣١ — ٢٣٣ .

المناسبة فالواقع أن كثيرا من العاملين بحقل الدعوة ، وكثيرا من الدارسين بمعاهدها ، ليسوا مقبلين على هـذا العمل ولا راغبين — كمـا تبين من الدراسات السابقة التى قدمت خلال الندوة — فى هذا النوع من الدراسة ولذا فان النتائج التى تتحقق من التدريب والدراسة هى فى النهاية ضعيفة بائسة وأعتقد أن نظام القبول فى معاهد الدعوة يجب أن يتطور بحيث يعمل المشرفون على الجامعات الاسلامية على رصد اتجاهات الطلاب وسلوكهم وترشيح من يتوافر فيه الخلال التالية ليلتحق بمعاهد لدعوة : —

١ — الخلق الحميد والاستعداد الروحى لمهمة الداعية .

٢ — الرغبة فى القيام بعمل الداعية وابتغاء المثوبة فيه .

٣ — الذكاء والفطنة ، وقدر مناسب من التفوق الدراسى .

ولا بأس بأن يفتح الباب لغيرهم من الراغبين ولكن ينبغى أن يكون قدر معقول من المقبولين فى هذه المعاهد قـد جاء عن هـذا الطريق حتى لانحرث فى البحر أو نجرى وراء السراب ، ومما يعين على ذلك :

١ — التزكية فى مجال اختبارات أو اختيارات القبول .

٢ — نسب الدرجات التى حصل عليها الطلاب فى المراحل السابقة .

٣ — المسابقات تحريرية وشفوية ، والشفوية أهم .

٢ — النقطة الثانية فى هـذا الصدد هى أن تكون معـاهد الدعوة المتخصصة معاهد عالية تعنى بالصقل والتوجيه والإرشاد واستكمال أدوات العمل والتدريب عليه عمليا قـدر الإمكان ، **وهذا يكون بعد توافر الثقافة الأساسية بأحكام الشرع كقاعدة** يبنى عليها ، وأظن أن القائمين على كليات الدعـوة الذين يستقبلون طلابا ليسـوا مستعدين ولا راغبـين ويحاولون تكوينهم دعاة يمكن أن يخبرونا عن تجربتهم ومعاناتهم ولعل خلاصة ماسمعناه فى هذا اللقاء تدعو الى كثير من القلق وتستوجب المراجعة السريعة .. وأظن أن بعض كليات الدعوة قد عادت كما كانت فى الماضى كليات لأصول الدين .

والحـق أن النوعيـة التى نريدها للمفتى الداعية لايناسبها تمـاما خريجو كليات الشريعة ولا خريجو كليات اصول الدين حاليا بل هى تحتاج كما سلفت الإشارة فيما سبق الى خريج الأزهر القديم الذى درس الشريعة بكافة فروعها واحكامها العقدية والعملية . ولكن لعدم وجود هذه النوعية الآن أو ندرتها فان معهد الدعوة العالى كما أتصوره هو معهـد يضم قسما متخصصا لتخريج الدعاة المفتين يلى المرحـلة العالية فى كليـات الشريعة واصـول الدين ويتلقى هاتين النوعيتين فى شـعبتين داخل هـذا القسم تشتركان فى بعض الأنشطة الدراسية والعملية وتستقل كل منهما بعد ذلك

بما يلزمها مما لم يتوافر لهـا فى دراستها السابقة وتكون مدة الدراسة بهذا المعهـد من سنتين الى ثلاث سنوات على الأقل مع استخدام العطلات الصيفية .

٣ — الأمر الثالث الجوهرى فى صورة المعهد المقترح قبل الدخول فى برامجه هـو أن تكون الاقامة داخلية لجميع الطلاب ليس بقصد إراحتهم فحسب ولكن بقصد أن يحيوا حياة إسلامية وتنمى فيهم الاتجاهات الأخلاقية والروحية من عبادة وذكر وصيام وتهجد باشراف رجال دعوة متطوعين من أساتذتهم أومن غيرهم بحيث تكون الأسوة الحسنة هى عماد التوجيه ،ويتهيأ لهم فى المسكن قدر مناسب من الأنشطة الفكرية والرياضية والاجتماعية الموازية للبرامج الأساسية فى المعهد، مع رعاية تتجاهل المواهب بل تصقلها، ولا تعظ أو تنكر بقدر ما تشجع وتشكر ، وتعطى الخبرة المركزة والتجربة الموجهة والأسوة الحسنة .

أما برامج المعهد فستتوزع على شعبتين بحسب طبيعة المقبولين به كما سلف بيانه :

(أ) فتكون هناك شعبة تركز على دراسات العقيدة والفكر بجانب تدريبات الدعوة والإفتاء للمقبولين من خريجى كليات الشريعة .

(ب) وأخرى تركز على دراسات الفقـه واصوله وما يرتبط بهما مع تدريبات فى الدعوة والإفتاء للمقبولين من خريجى كلية اصول الدين .

وبطبيعة الحـال فستكون هنـاك مواد مشتركة وانشطة تدريبية مشتركة وأخـرى خاصة بكـل من هاتين الشعبتين ويمـكن القـول بأن الموضوعات التالية ينبغى أن تقدم للمجموعتين معا : —

١ — الدعوة موضوعها وأساليبها واطوارها من الكتاب والسنة .

٢ — علوم الاتصال واساليب الدعوة الحديثة .

٣ — الادب وفنونه والادب المقارن بوجه خاص .

٤ — أحوال العـالم الإسلامى المعاصر — على طريقـة الجغرافيا الثقافية ودراسات المناطق لمعرفة للتوزيعات الفكرية والظروف السياسية والثقافية والاجتماعية على رقعة العالم الإسلامى .

٥ — التيارات الفكرية فى العـالم المعـاصر — دراسة تحليليـة موضوعية مع تقويم جاد من وجة النظر الإسلامية .

٦ — تاريخ الدين وعلم مقارنة الأديان وعدم الاقتصار على الدراسة التقليدية للملل والنحل .

٧ — دراسة جادة لإحدى اللغات العالمية بما يخول استخدامها فى الدعــوة .

٨ — دراسة المناطق غير الإسلامية فى العالم (تختــار كل مجموعة منطقة معينة للدراسة) .

٩ — الحركات الإسلامية ومؤسسات الدعوة فى العالم المعاصر .

١٠ — ادب الإفتاء مع دراسة تحليلية لمجموعات من الفتاوى الهامة .

اما المواد التى تخص الطلاب من خريجى كليات اصول الدين فيحسن ان تضم دراسة فى : —

(ا) اصول الفقه ، وخاصة مقاصد الشريعة وطرق الدلالة ومراتبها .

(ب) اصول الفقه التطبيقى وتخريج الفروع على الأصول .

(جـ) القواعد الفقهية الكلية .

(د) الفقــه المقــارن .

(هـ) تاريخ التشريع الإسلامى .

(و) دراسة قانونية « كمدخل للنظرية القانونية » .

واما الطــلاب من خريجى كليــات الشريعة فينبغى ان تقــدم اليهم دراسات مناسبة فى : —

(ا) العقيدة الإسلامية من الكتاب والسنة .

(ب) تاريخ الفكر الإسلامى ومدارسه ومجالاته .

(جـ) العلوم الإنسانية « علم نفس — اجتماع — اخلاق » .

(د) تاريخ الفكر الانسانى ومراحله .

(هـ) التاريخ الإسلامى العــام .

(و) المنطق ومناهج البحث العلمى .

(جـ)

والى جانب هذه البرامج كما سلفت الإشارة **يعنى بتكوين الشخصية الإسلامية للداعية المفتى عن طــريق الأنشطة التطوعية** الحــرة بالمسكن الطلابى ، وتستخدم من ناحية اخرى العطلات الصيفية وغيرها فى رحلات لممارسة النشاط الدعوى حسب برامج يقرها ويشرف عليها اساتذة المعهد فيما يسمى « بقوافل الدعوة » تغشى القــرى والمجتمعات السكنية وتزور

المستشــفيات والسجون والمزارات والموالــد ، والمؤسسات التعليميــة والاجتماعية لممارسة الدعوة بشكل طبيعى قدر الامكان .

وكــذا فى إقامة منتديات صـيفية لصقل شخصيات الطلاب رياضــيا واجتماعيا وتقــديم الوان من التدريب العمــلى فيما يعرف ببرامج تكــوين القيادات وإشراك الدراسين فى مواقف وظــروف متنوعة تزيد من خبرتهم وتصقل استعداداتهم .

على ان يوضع امام ناظرى كل دارس بالمعهــد ان سلوكه من قــول وفعل يمثل أحكام الشرع أو يفترض فيه ذلك وخاصة من وجهة نظر الجموع التى ستتلقى توجيهاتهم وفتاواهم بالقبول باعتبارها حكم الله تعــالى .. وأن الهدف الذى يسعون اليه ليس شهادة التخرج أو الوظيفة الرسميــة بقدر ما هو قيادة مستقبل الدعوة الإســلامية ودعوة الخلق الى العبــودية الخالصة لله تعالى : هذا ، والله الموفق .

المنهـج الإسـلامى فى التنميـة

د . يوسف ابراهيم يوسف *

مقــدمة :

من نافلة القول ان نتحدث عن اهمية التنميـة الاقتصادية وضرورة تحققها ، فلقد اصبح ذلك من المسلمات لدى عامة الناس فضلا عمن حملوا همومهم واشتغلوا بمشكلاتها وجعلوا الوصول الى حلول لهـا هدفا لهم وميدانا لسعيهم فى الحياة .

لانحب أن نضيع جهدا فى إعادة إثبات أن تحقيق التنميـة الاقتصادية فى البلاد الإسلامية ، اصبح مسألة وجود أو لا وجود ، وإنه بقدر ما تنجح هذه الأمة فى تحقيق التنمية الاقتصادية ، وبقدر ما تسرع فى الوصول الى هذا النجاح بقدر ما تكتب لهـا مكانة فى عالم المستقبل ، وما من شك فى أن كتاباتنـا الاقتصادية الكثيـرة والحيز الذى تشـغله فيهـا التنميـة الاقتصادية ليعبر عن إدراك اهمية التنمية الاقتصادية فى حاضر ومستقبل امتنـا .

وكثيرا ما عقدت اللقاءات لبحث هذه القضية على مختلف المستويات ، وشتى الاتجاهات . وطرحها وعلاجها من وجهة النظر الإسلامية ، فى كثير من هذه اللقاءات له دلالته التى لاتخطئها عين ، إنه يدل على أن مرحـلة التشتت والتبعية الفكرية فى هذا الميدان قـد آذنت بأفول ، وان الأصالة فى العلاج والاستقلال فى المنهج توشك أن تكون بين أيدينا ، وأن احتمالات النجاح — باذن الله تعالى — تلوح فى الآفاق .

ومع كل ما كتب عن التنمية الاقتصادية من وجهة النظر الإسلامية ، فى السنوات الماضية ، ومع تعدد اللقاءات التى ناقشت هذا الموضوع ، فانه ما زال فى حاجة الى الكثير من الجهود ، فهو متعدد الجوانب ، كثير الزوايا ، وأهم الجوانب التى ينبغى أن نركز عليها فى هذه الفترة ، مايتعلق بالمنهج ، فهو جانب جوهرى ، وبقدر وضوحه فى أذهان المنظرين بقـدر ماتكون نظراتهم صائبة واجتهاداتهم موفقة وعند ذلك تكون الإجـراءات التنفيذية والخطوات العملية رشيدة مؤثرة منتجة .

---

* أستاذ الاقتصاد المساعد بجامعة الأزهـر والمعار حاليا الى كليـة الشريعة بجامعة قطر .

مدخل الى اختيار المنهج الملائم للعالم الإسلامى

مفهوم التنمية فى الإسلام :

الحديث عن منهج التنمية مدخله — فى نظرنا — هو تحديد مفهوم التنمية . والأهداف المتوخاة من القيام بها ، فلذلك اثر فى اختيار المنهج المتسق مع هذا المفهوم ، والقادر على تحقيق الاهداف . إذ عندما نقصد من تحقيق التنمية مجرد مضاعفة كمية المنتج من السلع والخدمات ، فان كثيرا من المناهج قد تحقق ذلك ، ولكن عندما نضيف الى هدف مضاعفة الانتاج فكرة تحقيق العدل فى توزيعه ، فليست كل المناهج بقادرة على تحقيق العدل فى التوزيع ، وعندما نأخذ ظروف أمة من الامم فى الحسبان فإن أكثرية المناهج المعروفة لاتتلائم مع هذه الظروف ، وهكذا نرى أن اختيار المنهج لابد ان يسبقه الوقوف على مفهوم التنمية وأهدافها .

وفى ظل الإسلام نادى المفكرون منذ صدر الإسلام « بعمارة الارض » و « عمارة البلاد » . جاء ذلك فى كتب الخلفاء الى الولاة ، ككتاب الإمام على كرم الله وجهه الذى وجه به مالك بن الاشتر الى مصر ، وجاء فى كتب المفكرين ككتاب الخراج لابى يوسف .

وعمارة البلاد التى نادوا بها ، هى ما ننادى به اليوم من تحقيق التنمية الاقتصادية . وبالتمعن فى مضمون « عمارة البلاد » نراه غير مقصور على البعد المادى المتمثل فى انتاج حجم ما من المنتجات ، بل يشمل أبعادا اخرى اجتماعية وثقافية وأخلاقية ودينية . فلقد قالوا إن تعمير البلاد يهدف الى إقامة مجتمع المتقين ، يتمتع بمستوى معيشى طيب يصل اليه بزيادة الإنتاج الى اقصى قدر ، مع استشعار تقوى الله فى ذلك ، والتى يتولد عنها الحرص على سيادة مبادىء الإسلام فى سلوكيات المجتمع كمبدأ تحقيق حد الكفاية . ومبدأ تحقيق التوازن الاقتصادى ، وجعل ذلك ميدانا لعبادة الله تعالى ، وتحقيق مضمون الخلافة فى الأرض .

لقد فتح الإنسان الموارد المادية ، والطاقات البشرية ، وكلف بحسن استخدامها . وحسن توزيع ناتج هذا الاستخدام ، كى يبنى الحياة الطيبة . فاذا أصيب المجتمع بمصيبة التخلف الاقتصادى فان ذلك يعود — فى المفهوم الإسلامى — الى احد أمرين .

١ — القصور فى استخدام الموارد .

٢ — ســـوء توزيع الناتج .

وأول الأمرين كفران بنعمة الله تعالى ، وثانيهما تظالم بين الناس ، وكلاهما محرم . ويتناقض مع القيام بمهام الخلافة فى الأرض ، « وآتاكم من كل ما سألتموه . وإن تعدوا نعمة الله لاتحصوها . إن الإنسان لظلوم كفار » (١) فكأن التنمية فى مفهوم الإسلام تتمثل فى قيام المجتمع باستخدام الموارد المـادية والبشرية التى وضعها الله تعالى تحت تصرفه أفضـل استخدام ممكن ، فى ظـل المعرفة الفنية السائدة ، وتوزيع الناتج بمـا يحقق للناس حـد الكفاية المتناسب مع حجم الناتج ، عبـادة لله تعـالى وقياما بمهام الخلافة .

فوق الرخاء المـادى للمجتمع هدف أعلى هو أن يكون المجتمع قائما بمهام الخلافة التى تعنى عبادة الله تعالى بتعمير الأرض . ومن ثم يكون هدف التنمية فى الاسلام بنـاء المجتمع القائم بأمانة الخلافة عن الله تعالى، الذى يمثل الأمة الوسط التى تقيم معالم الحق ، فيقيم بها الله الحجة على الناس كافة .

وانطلاقا من أن التخلف — كما قلنا — رهن بالقصـور فى استخدام الموارد ، وســوء توزيع الناتج ، فان الإسـلام يكون قـد ربط المشكلة بالانسان وبما هو عليه من قيم ، أى ربط المشكلة بجـذورها الاجتماعية والثقافية العميقة ، ويكون الحل رهنا ببناء الانسان ، وإعادة ثقته فى نفسه اليه ، قبل بناء المصانع واستصـلاح الأراضى وحبك الخطـط ، ولذا فان المنهج الاسلامى فى التنمية لايتكون من عناصر اقتصادية بحتة ، وإنما يضم أيضا عناصر غير اقتصادية ، هى فى الحقيقة أهم من العناصر الاقتصادية، فهو إذ يصف العلاج ، يعد المريض للاستفادة منه .

إن المناهج التى تتكون من عناصر اقتصادية بحتة لتقفز فوق الفروق بين المجتمعات لتعالج موضوعا جوانبه غير الاقتصادية أكبر من جوانبـه الاقتصادية باعتراف خبراء التنمية الاقتصادية (٢) — لايمكن أن تقدم غير حلول مبتسرة تعالج مظاهر الداء دون أسبابه وتعجز فى النهاية عن إحراز أى نجاح ، مما يصيب المجتمعات بالاحباط واليأس من النجـاح ، فيكون الإعراض عن التجاوب مع أى جهود جديدة وتتكون لدى المجتمعات المختلفة حلقة أخبث من كـل ما تعرف ، هى الحلقة الخبيثـة لليأس . فالمنهـج الإنمائى ليس إلا وصفة ، لكيفية الإقلاع بالمجتمع من وهـدة التخلف الى

(١) سورة ابراهيم الاية رقم ٣٤ .
(٢) انظر خير الدماير ، روبرت بولدوين ، التنمية الاقتصادية ، ترجمة د . يوسف صايغ — مكتبة لبنـان ١٩٦٤ م جـ ١ ص ٤١ .

ذرى التقدم ، وهى عملية تختلف من مجتمع لمجتمع تبعـــا لاختلاف الظروف التى يمر بها كل مجتمع ، ومن ثم فان ما يصلح من المناهج للاقلاع بمجتمع ما ، يختلف عما يصلح لغيـــره من المجتمعات التى تختلف فى ظروفهـــا عن المجتمع الأول .

واذا كان العقـــلاء لايجادلون فى أن الاســـباب التى أدت الى تخلف المجتمع الإسلامى والظروف التى تحيط به اليوم إذ يحاول التقدم ، تختلف عن الأسباب والظروف التى وجدت بالمجتمعات التى تقدمت ماديا باستخدام المنهج الرأسمالى أو المنهج الاشتراكى ، فـــلا ينبغى أن يجادلوا فى عـــدم صلاحية المنهجين المذكورين للاقلاع بالعالم الإسلامى

مقومات المنهج القادر على تحقيق التنميـــة :

هناك مقومات يجب توفرها فى المنهـــج الانمائى القادر على تحقيـــق التنميـــة فى مجتمع ما . وأولها أن يتوافق مع البيئـــة التى يطبق فيهـــا ، وثانيها أن يقدر على استنفار الجماهير وتوجيه طاقاتها بما يخدم التنمية، وآخرها أن يمتلك قدرا من المرونة حتى يستجيب للظروف المتغيرة .

والمنهج الذى يفتقد واحدا من هذه المقومات لن يتمكن من تحقيـــق التنمية ، وما نجح من منـــاهج حتى الآن فقد كان يمتلك هـــذه المقومات ، فالمنهج الاسلامى عندما طبق فى العصور الوسطى ، والمنهـــج الراسمالى على شاطئى الأطلنطى ، كلاهمـــا نجح فى تحقيق التقدم بمفهومه فيـــه ، بسبب التوافق مع البيئـــة والقدرة على تجنيد الطاقات والتمتع بقدر من المرونة . فالرأسمالية منهج مادى ، والبيئة التى طبق فيها مادية ، وهو يحمل الأفكار المـــادية التى تتفق مع تصورات الناس عن الكون والحيـــاة والانسان ، فهو قادر على تجنيد طاقاتهم ، وقـــد استطاع أن يستجيب للظروف المتغيرة التى تعاقبت عليه ، ومن ثم أثمـــر هذا التقدم المـــادى غير المسبوق .

مقومات النجاح فى المناهج المطبقة فى العالم الاسلامى :

لو ذهبنا نستقصى مدى توفر المقومات السابقة فى المناهج التى تدار إنطلاقا منها برامج التنمية فى بلادنا ، لمـــا وجدناها تمتلك منهـــا الكثير ، سواء فى ذلك المنهج الراسمالي الذى نجح على شـــاطئى الأطلنطى ، أم غيره من المناهج المطروحة والتى لم نر لهـــا إنجازا مشهودا .

إن ما يملكه المنهج الراسمالى من مقـــومات النجاح فى غـــرب أوربا والولايات المتحدة ، يفتقده تماما فى بلادنا ، فبيئتنا ليست مادية ومجتمعنا

إنبثاق من الشريعة الاسلامية ، وليس انبثاقا من مقتضيات أرضية ، ونظرة مجتمعنا الى الكون والحياة والانسان جد مختلفة عن نظرة المجتمعات التى اثبتت المنهج الراسمالى ، فالكون عندنا غير مجهول النسب ، والحياة عندنا حقيقة مقصودة ، وإرادة الله نافذة ، والانسان عندنا من بين مخلوقات الله أرقاها ، وأفراده متساوون ، وهو الذى بيده الملك وهو على كل شىء قدير ، « الذى خلق الموت والحياة ليبلوكم أيكم أحسن عملا ، وهو العزيز الغفور » (١) .

فهل بين هذه البيئة والبيئة المادية فى غرب اوربا والتى اثبتت المنهج الراسمالى علاقة ما ؟ ومن ثم فهل المنهج الذى يستلهم غاياته من بيئة مادية يكون موافقا مع بيئتنا هذه ؟ واذا كان المنهج الراسمالى غير موافق مع بيئتنا ويحمل قيما غير قيم مجتمعنا فهل يكون قادرا على استنفار الجموع وحشد الطاقات من أجل تحقيق الأهداف المطلوبة ؟ لو كان قادرا على شىء من ذلك لما كنا اليوم نعانى من التخلف ، ونبحث عن وسيلة للخروج من إساره . فلقد طبقناه منذ الثلث الأول للقرن التاسع عشر فى مصر ، ونحن اليوم أكثر تخلفا مما كنا عليه يوم أن استمعنا به .

هذا فضلا عن ارتباط المنهج الراسمالى فى اذهان الجماهير بالتجربة الاستعمارية المريرة التى نهبت فيها ثرواتهم وسلبت حقوقهم ، بل لعلهم يؤمنون — وربما عن صدق — بأن العالم الذى تنتمى اليه هذه المناهج يبحث عن وسائل جديدة يديم بها سيطرته ، على الأقل فى مجال الاقتصاد ، وربما يكون من أساليبه الى ذلك تقديم هذه المناهج التى نؤمن بأنها مصدرة قبل أن تكون مستوردة .

ناهيك عن ان الظروف التى احاطت بنجاح الراسمالية فى غرب أوربا غير متاحة لبلادنا اليوم ، بل لعلها توجد بصورة معكوسة تماما ، فلقد اتيح للراسمالية أن تنبت فى مجتمعات عقد لها لواء السبق التكنولوجى ، وبلادنا تعانى من التخلف فى هذا الميدان . وأتيح لها أن تطبق فى مجتمعات تسيطر فى مجموعها على الكرة الأرضية ، ونحن اليوم لانسيطر على ثرواتنا ، واتيحت لها أسواق متسعة بامتداد الكرة الأرضية أيضا ، ونحن اليوم نزاحم فى أسواقنا المحلية .

ولقد ضربنا الأمثلة بالمنهج الراسمالى ، بيد أن المناهج الأوربية كلها سواء فى ذلك ، بل إن الاشتراكية العلمية أبعد من نفسيتنا ، وأعجز عن استنفار جماهيرنا للقيام بالتنمية ، فمبادئها الجوهرية تصطدم بعقيدتنا مباشرة ، بينما الاصطدام مع الراسمالية كان بطريق غير مباشر ،

---

(١) سورة الملك الآيتين رقم ١ ، ٢ .

والاشتراكية العلمية هى قمة الاتجاه المادى الذى تمثل الراسمالية مرحلة منه .

وهكذا نرى المناهج التى تصدر عنها برامج الانماء الاقتصادى فى بلادنا تفتقد مقومات النجاح والقدرة على الانجاز ، وبرغم وضوح ذلك خلال العقود الثلاثة الماضية فإنها لا زالت تسيطر فكريا وعمليا ، وتتقلب بلادنا بينها لتلقى على يد الاشتراكية ما لقيته على يدى الراسمالية ، فإن فكرت فى الخروج من آسارهما فلتجمع بينهما فى منهج يضم أسوأ قسماتهما .

وأصبحت الصورة المشاهدة لمجتمعاتنا على يدى هذه المناهج هى وقوفنا حيث كنا فى الوقت الذى انطلق العالم من حولنا فى مدارج التقدم ، بل لقد أصبحنا تابعين اقتصاديا للبلاد التى صدرت الينا مناهجها ، ولعبت هذه المناهج دورا كبيرا ، فى تكريس هذه التبعية ، واذا لم يكن للاستقلال السياسى وزن كبير بدون الاستقلال الاقتصادى ، فان هذه المناهج تكون قد أفرغت الاستقلال السياسى — الذى حصلنا عليه بتضحيات كبيرة — من مضمونه ، بل لقد تجاوزت هذه المناهج فى أثرها أن استخدمت معاول هدم لما بين شعوبنا من روابط . لقد كان كل ما يفصل بيننا هو الأسلاك الشائكة التى أقامها المستعمر بين أجزاء أمتنا ، فاذا بالمناهج المستوردة تقيم من أوطاننا بلادا تختلف مذهبيا وتتوزع بين دول تقدمية اشتراكية ، ودول تقليدية راسمالية ينكر بعضها بعضا ، ويتربص بعضهم ببعض ، لقد أحدثت هذه المناهج فى الجسد الاسلامى شرخا يصعب التئامه ، ومثلت عامل فرقة لايستهان به ، حتى ليصدق مالك بن نبى رحمه الله عندما يقول : إن العالم العربى كان قبل اربعين سنة أقرب الى الحل الرشيد لمشكلته وهو مستعمر ، لأن وحدته الروحية او الأيديولوجية كانت أمتن منها اليوم ، فهو الآن — وهو مستقل — كأنما يبتعد عن هدفه (١) .

حاجتنا الى منهج قادر :

نحن اليوم فى أمس الحاجة — مهما طال بنا التخبط — الى منهج يجمعنا من حوله فلا يمزقنا سياسيا ولا يفرقنا مذهبيا ، ولا يضعنا تحت السلطان الفكرى ، أو الاقتصادى او السياسى لغيرنا ، منهج يستطيع ان يجعل منا منتجى حضارة نشارك بها فى عالم اليوم لامستهلكى حضارة ، نعيش على هامش حضارة العالم المعاصر .

---

(١) مالك بن نبى — انتاج المستشرقين واثره على الفكر الاسلامى ، مكتبة عمار القاهرة سنة ١٩٧٠ ص ٢٦ .

إن المناهج المستوردة تجعل النمط الغربى للاستهلاك هـدفا تتطلع اليه الجماهير وهى إذ تخلق فيهم هـذا التطلع تعجز فى تجنيدهم فى خليـة الانتاج لتحقيق ما يتطلعون اليه ، ومن ثم فهى توقعهم فى الإحباط النفسى ، وليس بهـذا النمط من السـلوك تعالج قضايا التنمية . إننـا بحاجة الى منهج يقلب هذا الترتيب ، فى حاجة الى منهج يحقق مشـاركة الجماهير فى البذل والعطاء ، والتعالى على الاستهلاك المظهرى ، وقـد عجزت المناهج المستوردة من راسمالية واشتراكية عن تحقيق أى من الأمرين .

والشريعة الاسلامية بما تملك من سيطرة على قلوب الناس تستطيع أن تجعلهم يعطون بغير حدود عبادة لله تعالى ، كمـا تستطيع أن تضبط استهلاكهم عند الحدود المعقولة التى تتجنب التقتير والاسراف ، والمنهج المشتق منها سيكون فعالاً ممتلكا لمقومات النجاح التى حددناها .

فهو منهج مشتق من بيئـة وتراث الشعب الاسلامى وهو يحمـل الأفكار التى يستجيبون لهـا ، فهـو قادر على استنفار جموعهم وتجنيـد طاقاتهم ، وهو من المرونة بحيث يستجيب للتغيرات ، فلقد نجح هذا المنهج من قبل ونجاحه كان ثمرة توافقه مع النفس البشرية ، ولا سيما فى خلق تلك الصورة المتحركة للمجتمع الذى يقوم على البر بين أفراده (١) .

إنه ليس الا الطريق الذى يحدده الاسلام للنهوض بالمجتمع ، باخراجه من ضنك الحياة الى طيب الحياة ، التى هى هدف التنميـة الاقتصادية فى الاسلام كما بينا من قبل .

يقول الله تعالى : « من عمل صالحا من ذكر أو أنثى وهـو مؤمن فلنحيينه حياة طيبة » (٢) ويقول أيضا : « ومن أعرض عن ذكرى فان له معيشة ضنكا » (٣) .. فالتخلص من ضنك الحياة وتحقيق الحياة الطيبة يتطلب منـا :

١ — الإقبال على الله تعالى والايمان به .

٢ — العمل الصالح فى كل مجالات حياتنا .

ومن هنا فان المنهج الاسلامى فى التنمية يتطلب قبل كل شىء إيجـاد المجتمع المؤمن ، وهو يستلزم صياغة الأفراد صياغة اسلامية وإقامة نظام الاسلام فى شتى جنبات الحياة ، فى أنفسنا أولا ، وفى بناء مجتمعنا ثانيـا ،

---

(١) Owatt, w.m. Social in Cegration in Islam, London Oxford Universty Press, 1965,P. 62

(٢) سورة النحل ، الآية رقم ٩٧ .

(٣) سورة طـه ، الآية رقم ١٢٤ .

وفى علاقة شعوبنا ببعضها ثالثا . وفى تحديد اهدافنا الاقتصادية ووسائلنا الى هذه الأهداف فى مرحلة أخيرة .

ونستطيع أن نفرغ هـذه المتطلبات فى خطوات محددة يتكون منهـا المنهج الانمائى الاسلامى وهى :

١ — إعلان الولاء لله وشجب الأيديولوجيات المناهضة .

٢ — بناء الانسان على قيم الاسلام .

٣ — تحقيق التكامل الاقتصادى بين شعوبنا .

٤ — إحياء تنظيم الاسلام فى ملكية الموارد .

٥ — توجيه الانتاج للوفاء « بحد الكفاية » لكل إنسان .

وفى المطلب التالى نبين دور هـذه الخطوات فى التنميـة بمفهومهـا الاسـلامى .

خطـوات المنهـج الإسـلامى

الفـرع الأول — إعـلان ولاء المجتمع لله تعالى :

اول خطوة فى تطبيق المنهج الاسلامى فى التنميــة ، تتمثل فى إيجــاد المجتمع المسلم ، فالمنهج الاسلامى لايطبــق الا فى مجتمع مســلم ، وليس الاسلام شعارا يرفع أو مادة تزين بهــا الدساتير ، وإنمــا هو الولاء لله تعالى فى كل شىء ، والصدور عن شريعته فى كل أمــر ، ومن ثم فتخليص مجتمعاتنا من الأيديولوجيات التى يتوزع الناس بينها ، إما جهلا بالاسلام ، وإما رفضا له ، مقدمة ضرورية لايجاد التربة الصالحة للتقــدم والنمــو ، ذلك انه لن يتقدم مجتمع ما ، دون أن يجمع على أسلوب للحياة ينبعث من عقيدة ، أو مذهب اجتماعى ، ولم يحدث أن تبنى مجتمع مذهبــا ما ، ثم سمح للمذاهب المناوئة له بأن تجعــل من أرضه مسرحا لنشاطها ، ومن شعبه هدفا ومن أفراده أبواقا لهــا ، إن ذلك لم يشاهد قط فى مجتمع بدأ تنمية ونجح فى تحقيقها .

والمجتمع الاسلامى اليوم — إلا من رحم — مسرح للمذاهب المختلفة تنوشه من كل جانب ، وتقسم ابناءه شيعا ، هذا يتبنى الراسمالية ويدعو اليها ، وذاك يتبنى الاشتراكية ويبشر بهــا ، والمجتمعات تقــع فى قبضة هؤلاء مرة ، وفى قبضة الآخرين أخرى .

ولم يكن هذا الانقسام وليد اختيار قامت به هذه البلاد ، وانما هــو مظهر لتيارات خفية من الصراع بين الأنظمة العالمية على السيطرة . ومــا للمنقسمين من دور الا دور الدمى فى مسرح العرائس يحركهــا من يمسك الخيط راسماليا كان أو إشتراكيا .

وليس من العجيب إدراك اهداف هــذا الصراع ، فهو — فى أحــد جوانبــه — صراع السيطرة على هــذه المجتمعات واستغلالها لصــالح الدولة التى هى صاحبة الأيديولوجية ، وكمــا هو معروف ليست هنــاك ايديولوجية محايدة . فكل ايديولوجية إنما تخدم مصالح من أنتجها كما قرر ذلك كارل مانهايم (١) فاذا ما تغلبت الراسمالية فى منطقة ما ، حقق ذلــك مصالح أوربا الغربيــة والولايات المتحــدة ، واذا تغلبت الأيديولوجيــة

---

(١) د . سعد الدين ابراهيم ، نحو نظرية سوسيولوجية جــديدة للتنمية فى العالم الثالث ، من أبحاث المؤتمر الثانى للاقتصاديين المصريين ، دار الكتاب . القاهرة ص ٦٢ .

الماركسية فان ذلك يخدم مصالح الكتلة الشيوعية ، وهو — فى جانبه الآخر — يدور بينهما وبيننا امتدادا للصراع المسلح الذى دار بيننا وبينهم قرونا ، سواء فيما عرف باسم الحروب الصليبية أم الحروب الاستعمارية أم الحروب بين الخلافة الاسلامية وروسيا القيصرية .

إنهم إن تصارعوا معا بغية الاستئثار والغلبة ، فان صراعهم مع الاسلام يهدف عدم السماح له بتوجيه مقدرات الأمور فى بلاده ، فذلك يعنى نهاية التبعية لهم ونهاية الدوران فى فلكهم .

وما من شك فى أن الصراع المذهبى هو أشر ما تبتلى به أمة من الأمم، إنه يمزقها فئات يعادى بعضها بعضا ، ويجهض بعضها جهود بعض، وأول شروط التنمية الناجحة أن تكون الأمة موحدة الجهود خلف هدفها ، فلن تتقدم أمة متأخرة تفرقها الأهواء ، ولن تبنوا العلا متفرقين ، كما قال إقبال رحمه الله تعالى ، ولقد نال الصراع من امتنا ، حتى وصل الى حد طرح الشيوعية فى بعض بلاد الاسلام بديلا عنه وهى الآن فى حاجة الى أن تختار بين استمرار هذا الصراع الذى يأكل الأخضر واليابس ، ويقيمها فى مهب الريح تلقيها ذات اليمين وذات اليسار ، لينتهى مصيرها الى الفناء ، ويتعين أن تحزم أمرها وتجمع على مذهب يخلصها من الصراع ويأخذ بيدها فى طريق التقدم والنماء .

ولكن اى المذاهب تختار ؟

هل المذهب الذى تعتنقه جماهير الأمة ، أم مذهبا يتطلب فرضه الدخول فى حرب طاحنة مع هذه الجماهير ؟ وهل من صالح التقدم أن نقضى السنين الطويلة نستأصل عقيدة متأصلة فى النفوس حبا فى الاشتراكية مثلا ؟

هل نختار المذهب الذى يرفع التناقض بين دساتير الدول والواقع العملى المطبق ، أم المذهب الذى يعمق هذا التناقض ؟

هل نختار المذهب الذى نعرف به أم المذهب الذى ليس بيننا وبينه العصر فاذا بنا خبر من اخبار التاريخ ؟

هل نختار المذهب الذى نعرف به أن المذهب الذى ليس بيننا وبينه صلة ؟

إن هذه المفاضلة غير منطقية ، فهل تفاضل أمة بين مذهبها والمذاهب الأخرى ؟ وهل المذاهب تستورد ؟ واذا كانت كذلك أفلا يكون لها ثمن يدفع فيها ككل ما يستورد ؟ واذا كان لهاثمن ، أفلا يفكر أنصار استيرادها فى الثمن المطلوب لأصحابها ؟ أم تراهم يقدمونها مجانا ؟ واذا كانت كذلك

فلم هانت عليهم وهـم يرفضون ان يقدموا للعالم الثالث اجمـع ١ ٪ من دخولهم القومية ؟

إن حسم هذا الصراع ، وإعلان الولاء لله ، ضرورة لتحقيق التنمية فى العالم الاسلامى ، فالتقدم لن يتم فى ظل هذا الصراع ، ولابد من جمـع الكلمة ، وتوحيد الصف ، والنزوع عن مذهب واحد هو الاسلام ، فالتنمية لن تتحقق إلا اذا تحولت الجماهير الى قوى فاعلة ، ولن تتحول إلا بعقيدة تحركها ، وليست هناك عقيدة تستطيع ذلـك إلا الاسلام ، ولقد جربنـا الراسمالية ففشلت ، وجربنا الاشتراكية ففشلت ، ولا زلنـا نتردد بينهما من فشل الى فشل افليس من التعقل ان نجرب الاسلام مرة . فهو القادر على أن يجعـل الأمة تعطى كل جهـودها ، وتوظف من أجل التقدم كـل طاقاتهـا .

إن الولاء لله قولا وعملا ، هـو الخطوة الأولى من خطوات تحقيـق التقدم ، فلابد ان تخلص ارض الاسلام لفـكر الاسلام ، فوجـود المجتمع المسلم اول شروط التمكن من تطبيق المنهج الاسلامى فى التنمية .

الفرع الثـانى — بنـاء الإنسان على قيم الاسلام :

من المنطقى بعد الولاء لله واتخاذ شريعته مصدرا للتوحيد فى المجتمع ان يكون بنـاء الانسان على قيم الاسلام ، هو الخطوة التالية فى منهـج التنمية الاسلامى ، فدور الانسان فى التنمية حاسم ، وبدونه لن تتحقـق مهما توفرت الموارد المادية . فالمجتمعات تتقدم وتتخلف لكثير من الأسباب ، لكن راس هذه الأسباب فى الحالتين هو الانسان ودوره ، ذلك « أن مايتم من اعمال فى اى مجتمع ، إنما يتـم على ايدى اولئك الذين يكونون هـذا المجتمع (١) » فالعنصر الجوهرى من عناصر التنمية هـو الانسان ، وأى تغيرات فى الواقع الاقتصادى لابد ان يسبقها تغيير يصيب النفس الانسانية ، فما لم يتغير المحتوى النفسى للانسان فلن ، يتغير شىء فى المحيط المادى ، سلبا وإيجابا ، وصدق الله العظيم : « إن الله لايغير ما بقوم حتى يغيروا ما بانفسهم » (٢) .

وعليه فان تغيير الواقع الذى يحيط بنـا من تخلف الى تقدم لا يكون بالبحث عن مصادر الثروة المـادية والجرى وراء استيراد راس المـال ، فتلك مقومات ستتوفر تلقائيا كرد فعل لمـا يصيب الانسان من تغيير . لو جمعنا اموال قارون الى فوائض البترول واعطيناها لمجتمع ينقصه الانسان

---

(١) بوكانان ، اليس — وسـائل التنمية الاقتصادية — ترجمة محمـود فتحى عمر وآخرون ، مكتبة النهضة المصرية ، القاهرة ، ص ١٩١ .
(٢) سورة الرعد ، الآية رقم ١١ .

الصالح للبناء ، فلن يجديه ذلك شيئا .. فالشرط الجوهرى لتحقيق التنمية اذا ، هو شرط معنوى لا مادى ، وهو توفر الارادة التى تحرك المجتمع نحو تحديد مهماته والاضطلاع بها ، ويكون ذلك بحمل الانسان لقيم معينة ، تمنحه الارادة والقدرة على المغالبة والتصدى للمشكلات والتغلب عليها . وعقيدة الاسلام توفر هذا الأساس . والتحلى بقيمه والتخلق بأخلاقه يوفر هذه الصفات . ولم يبق لتحقيق التقدم إلا تربية الانسان فى مجتمعنا على عين الاسلام .

ولكى نحقق ذلك فلابد من ان يكون لنا اسلوبنا التربوى الذى يقوم بنقل هذه القيم من الوضع النظرى الى الواقع الحياتى ، ويستلزم ذلك ان يتحقق لنا الاستقلال الفكرى ، فهو ثمرة من ثمرات الولاء لله تعالى حتى نصنع أفكارنا بانفسنا ، ونستعيد شخصيتنا ، فبدون أن نصنع أفكارنا لن يكون بمقدورنا أن نصنع المنتجات الضرورية لاستهلاكنا ، ولن نبنى مجتمع مستقل بأفكار مستوردة أيا كان مصدرها (١) .

والقيم الاسلامية البانية لاتقع تحت حصر ، ويكفى أن نشير الى بعض منها فيما يلى :

١ — المحافظة على الوقت ، وعدم إضاعته فيما لا يفيد ، فالمسلم يعلم انه مسئول عن كل لحظة من عمره ، هل قضاها فيما يعود عليه وعلى أمته بالنفع أم بددها فيما لا عائد له . لن تزول قدما عبد حتى يسأل عن أربع منها : عن عمره فيم أفناه ، وعن شبابه فيم أبلاه (٢) .

٢ — تقدير العمل والارتقاء به الى درجة العبادة ، وممارسته طالما كان لدى الانسان قدرة عليه. إذ ليس فى الاسلام سن يتوقف عندها الانسان عن العمل ، بل إن قيام الساعة لاينبغى أن يحول بين المسلم وبين اداء عمل منتج «إذا قامت الساعة وفى يد أحدكم فسيلة فاستطاع أن يغرسها فليغرسها» (٣) ، ولن تزول قدما عبد حتى يسأل عن عمره فيم أفناه ، وعن شبابه فيم أبلاه ، وعن علمه ماذا عمل به ، وعن ماله من اين اكتسبه وفيم أنفقه (٤) .

---

(١) مالك بن نبى ، انتاج المستشرقين واثره على الفكر الاسلامى ، مكتبة عمار ، القاهرة ١٩٧٠ ، ص ٦٢ .

(٢) رواه الطبرانى والبزار ، انظر الكنز الثمين ، للحسنى ، حديث رقم ٣٠٥٠ .

(٣) رواه البخارى ، انظر عمدة القارىء . شرح صحيح البخارى ، المطبعة الأميرية ج ١٢ ص ١٥٥ .

(٤) رواه الطبرانى والبزار ، انظر الكثير الثمين ، للحسنى ، حديث رقم ٣٠٥٠ .

٣ـ النظر الى العلم على انه طريق يسار عليه ، وليس غاية ، ينتهى اليها « لا يزال المرء عالما ما طلب العلم ، فاذا ظن انه علم فقد جهل » (١) ، « وقل رب زدنى علما » (٢) ويعنى ذلك مداومة البحث العلمى ، واستمرار اكتشاف قوانين الله فى الكون ، واحترام العلماء فى كل فن وإعطائهم حق التوجيه والقيادة .

٤ ـ النظرالى الأموال على انها قوام الحياة ، وإصلاحها والقيام عليه إصلاح للحياة نفسها ، وبالتالى يربى المسلم على ان يكون اداة للانتاج وتكوين رأس المال . واذا كان لديه رأس مال منتج فلا ينبغى أن يحوله الى مال استهلاكى الا ليبنى به افضل منه ، وإلا كان مخالفا لتوجيهات الاسلام ، يقول النبى صلى الله عليه وسلم مرشدا الى ذلك « من باع دارا أو عقارا فلم يجعل ثمنه فى مثله كان قمينا ان لايبارك فيه » (٣) .

وايضا يربى المسلم على الاقتصاد والتدبير فى أموال الاستهلاك ، والبعد بها عن الاسراف والتبذير « والذين أذا أنفقوا لم يسرفوا ولم يقتروا وكان بين ذلك قواما » (٤) .

٥ ـ لزوم الجماعة وعدم شق عصا الطاعة ما دام دستور الاسلام محترما « واعتصموا بحبل الله جميعا ولا تفرقوا » (٥) ، « السمع والطاعة على المرء المسلم فيما احب أو كره ، ما لم يؤمر بمعصية فاذا امر بمعصية ، فلا سمع ولاطاعة » (٦) .

٦ ـ الشورى فى كل أمر ، ومن اهم الأمور طريقة ونظام الحكم « وأمرهم شورى بينهم »

الى غير ذلك من القيم التى يطلب الاسلام غرسها فى نفوس المؤمنين ويطالبهم بأن يتحلوا بها فى سلوكهم الحياتى .

فاذا تمعنا فى القيم السابقة وجدناها ـ فى علاقتها بالتنمية الاقتصادية ـ إما ممهدة لها ، توفر شروطا لايمكن أن تتم بدونها مثل

---

(١) من كلام سفيان بن عيينه ، انظر د . يوسف القرضاوى ـ الرسول والعلم ، مؤسسة الرسالة ، بيروت .
(٢) سورة طه الآية ١١٤ .
(٣) رواه احمد فى المسند . وابن ماجه فى سننه ، ويحى بن آدم فى كتاب الخراج ، المطبعة السلفية ج ٢١ ص ٧٩ .
(٤) سورة الفرقان الآية رقم ٦٧ .
(٥) سورة آل عمران ، الآية رقم ١٠٣ .
(٦) رواه البخارى ومسلم وابن ماجه والنسائى .

قيمة لزوم الجماعة ، والشورى فى الأمر ، اللتين يترتب عليهما الاستقرار السياسى ؛ وإما أن التحلى بهما يمثل إسهاما مباشرا فى جهود التنمية مثل المحافظة على الوقت ، واحترام العمل واعتباره تكليفا مستمرا ، والمحافظة على المال باعتباره عصب الحياة ، وزيادة الانتاج وضبط الاستهلاك مما يولد الفائض الاقتصادى ، وإما أن وجودها يقى جهود التنمية شر الانتكاس مثل الصدور عن آراء العلماء فى كل فن ، والتزام الصدق والموضوعية فى كل قول ، والنظر الى العلم على انه طريق يسار عليه لا نهاية نقف عندها وما يعنيه ذلك من الاستفادة من البحث العلمى المستمر فى كل ميدان .

فاذا بنينا الانسان على هذه القيم فقد جعلنا منه لبنة صالحة للبناء قادرة على الانجاز ، ولن يستمر شعب متخلفا لفترة طويلة اذا وجد به مثل هذا الانسان .

الفرع الثالث — تحقيق التكامل الاقتصادى بين الشعوب الاسلامية :

إن إحدى مسلمات هذا العصر وحقائقه ، أن الشظيات الدولية لاتستطيع العيش فى عالم الدول العملاقة بنفسها ، أو العملاقة بتكتلاتها مالم تتجمع فى كيانات مماثلة ، فهناك حد ادنى من الحجم كى تتوفر الشروط الموضوعية لتحقيق التنمية الاقتصادية ، ومعظم البلاد الاسلامية لا تبلغ هذا الحجم ، ومن ثم فالتكامل فيما بينها لاغنى عنه ، وهى إن لم تتكامل فيما بينها،فى ظل الاستقلال اضطرت الى التكامل مع الدول الراسمالية أو الدول الاشتراكية فى ظل التبعية لها .

ولقد فرض الله على امتنا ان تبنى وحدتها فى صورة من الصور وادنى درجات الوحدة هو « التكامل الاقتصادى » الذى يحقق لها الكثير من الشروط الموضوعية المطلوبة لبدء التنمية وانطلاقها ، ثم وصولها الى اهدافها . فلا غرابة أن نجعل من خطوات المنهج الاسلامى فى التنمية تحقيق التكامل الاقتصادى بين البلاد الاسلامية ، وأن يكون ذلك نتيجة منطقية لبناء الانسان على قيم الاسلام ، فقد علمنا أن الاعتصام بحبل الله وعدم التفرق قيمة إسلامية يحرص عليها كل مسلم .

إن الاسلام هو الفكرة الوحيدة القادرة على جمع المسلمين عليها ، أما غيرها من الأفكار مثل القومية أو الاقليمية ، أو الثورية فهى أفكار لاتمثل الا قبض الريح ، وقد حاولت الدول العربية التجمع على بعض هذه الأفكار فما أجداها ذلك شيئا ، فهى قد كانت تعاند واقعها الذى يؤكد أن الاسلام لا غيره هو القادر على جمع كلمتها وإلا فكيف نجمع بين مدعى الراسمالية ومدعى الاشتراكية .

إن بعض ما يقدمه لنـــا التكامل الاقتصادى بين بلادنا ، كفيـــل بأن يدعونا الى تحقيقه ، إنه يقدم لنـــا على سبيل التمثيل :

— إمكانية استغلال مواردنا استغلالا امثل ، تلك الموارد المـــوزعة بصورة تدعو الى التكامل، فحيث توجد الأرض الزراعية، لاتوجد الفوائض الماليـــة ، وحيث توجـــد الأيدى العاملـــة المدربـــة لا توجـــد الأرض الزراعيـــة ، ولا الفوائض المـــذكورة ، وحيث توجـــد هـــذه الفوائض تندر الأرض الصالحة للزراعة ولأيدى العاملة المدربة ، ولو تحقق التكامل فتلاقت هـــذه الموارد لأمكن لنـــا أن نستغل هـــذه الموارد كلهـــا استغلالا اقتصـــاديا بدلا من الاسراف الذى تستخدم بـــه أو الضياع الذى يلحـــق بالموارد الفائضة فى كل إقليم .

— يقدم لنـــا التكامل الاقتصادى ، أسواقا متسعة أمام الصناعات الناشئة الأمر الذى يعطيهـــا فرصة النمو والازدهار وتحقيـــق الوفورات الداخلية والخارجية .

— يضاعف التكامل الاقتصادى إمكانياتنا المتاحة ، إذ من المعروف والمجمع عليه بين كتاب التنمية ، أن إمكانيات مجموعة من الدول تفـــوق كثيرا مجموع الامكانات الفردية لأقطار تلك المجموعة (١) . فادخال البعد الاسلامى على استراتيجيات التنمية القطـــرية ، بتجميعها فى استراتيجية واحدة يرفع من فعالية الامكانيات المتاحة بكل إقليم .

— ايضـــا فان التـــكامل يرفع عن كاهلنا ما نتعـــرض له اليوم من استغلال بشع عـــن طريق شرط التبادل الدولى ، تلـــك التى تلعب دورا حاسما فى عملية التنمية سلبا أو إيجابا ، فهى إن كانت فى صالح الدول ، — كمـــا هو واقع الدول المتقدمة — نقلت اليها موارد من تتعامل معـــه ، وهى إن كانت ضـــدها — كمـــا هو واقع العالم الثـــالث — فهى كفيـــلة باستنزاف مواردها ووضع اقسى القيود على التنمية الاقتصادية فيها (٢) . وفى ظل التكامل الاقتصادى نستطيع أن نتعامل مع العـــالم الخارجى فى ظروف افضل ، تجعل شروط التبادل بيننا وبينه عادلة غير مجحفة بنا .

— كذلـــك فان التكامل فيمـــا بين بلادنا يولد الاعتماد على النفس من الوقوع فى براثن احبولة رأس المـــال الأجنبى والديون الخارجية ، تلك الاحبولة التى نسجت خيوطها الدول المقدمة ، كى تبقى على الدول النامية تابعة لهـــا تستنزف — بهذا الطريق — مواردها ، ربما بصورة اشد ممـــا حدث أيام الاستعمار المباشر .

---

(١) د . محمد دويدار ، استراتيجية التطـــوير العربى — دار الثقـــافة الجديدة ، القاهرة ١٩٧٩ ، ص ٤٣ .

(٢) روبرت بولدوين ، جرالد ضابر — التنمية الاقتصادية — ترجمـــة يوسف صايغ — مكتبة التعاون ، بيروت ١٩٦٤ ، ج ١ ص ٤٠١ .

إن التكامل اذاً طريق لكسر الطوق الذى احاطت اعناقنا به الدول المتقدمة، كى تبقى علينا تابعين لهـا . والمنهج الاسلامى فى التنمية عندماينفخ فينا روح الاعتماد على النفس ، إنما يولد لدينا روح المغالبة والرغبة فى الانجاز، تلك التى بدونها لن تتحقق تنمية ما ، فليس فى تاريخ الدنيا كلها ما يثبت أن شعبا تحققت التنمية له هبـة من الآخرين .

وهكذا يتبين لنـا أن التكامل الاقتصادى بين بلادنا يمثل شرطا لاغنى عنه لتحقيق التنمية الاقتصادية ، يأتى بعد بناء الانسان على قيم الاسلام ، وتكوين الهوية المتميزة لمجتمعنا النابعة من الولاء لله تعالى وطـرح ماعدا ذلك من ايديولوجيات .

الفرع الرابع — إحياء تنظيم الاسلام لملكية الموارد :

الخطوة الرابعة فى المنهج الانمائى الاسلامى، هى إحياء تنظيم الاسلام لملكية موارد المجتمع ، حتى تكون هذه الموارد فى خدمة جهود التنمية بأعلى كفـاءة .

وتنظيم الاسلام لملكية موارد المجتمع يقوم على اعتماد الشكل المزدوج للملكية ، وشجب الشكل الواحد لهـا ، بمعنى أنه يقوم على الجمع بين كـل من الملكية الخاصة ، والملكية العـامة ، دون أن يسمح بأن تطغى إحداهما على الأخرى ، ذلك أن كل نوع منهما أصل بذاته ، وليس فـرعا عن الآخر ، وكلاهما مقيد بالصالح العام . وفى حدود ما بيد كل من القطاع العام والقطـاع الخاص من موارد المجتمع تكون مسئولياته عن تحقيـق التنميـة الاقتصادية . ويتحدد له دوره الذى لايغنى فيـه الآخر ، ومـن ثم تتضافر جهود القطاعين على القيام بالتنمية الاقتصادية .

يختلف اذا تنظيـم الاسلام لملكيـة موارد المجتمع عن التنظيم الذى نعرفه فى النظام الاشتراكى أو فى النظـام الراسمالى اللذين يقومان على الشكل الواحد للملكية ، هذا يؤمن بالملكية العامة ، والآخر يؤمن بالملكية الخاصة ، وإن كان كل منهما يضـطر الى السـماح بالشكل المخالف لمـا يؤمن به نزولا على ضرورات الحياة الأمر الذى يقيم دليلا على أن التنظيم الأمثل لملكية موارد المجتمع هو الذى يعترف ابتداء بالشكلين معا .

ولكن كيف توزع المـوارد بين القطاعين العام والخـاص فى التنظيم الاسـلامى ؟

إن الاسلام قبل توزيع هذه الموارد ينظر اليها فى مستويين : أعلى من هذا المستوى ، فهى فى المستوى الأولى ، ملك لله تعالى بحكم الخلق والايجاد ، « لله ملك السموات والأرض وما بينهما » (١) .

(١) سورة المائدة ، الاية رقم ١٨ .

وهى فى المستوى الثانى ملك للبشر الذين تفضل الله عليهم به : « هو الذى خلق لكم ما فى الأرض جميعا » (١) ثم يأتى بعد ذلك توزيع هذه الموارد بين الملكية العامة والملكية الخاصة .

والقاعدة فى ذلك أن الأصل فى الشيء أن يكون مملوكا ملكية عامة امتدادا للمستوى الثانى من الملكية ، ولذلك فان الملكية العامة لمورد ما لاتحتاج سببا خاصا لظهورها ، أما ظهور الملكية الفردية على مورد من الموارد فلا بد له من سبب يقتضى أن يختص فرد دون آخر بنصيب من هذه الموارد . وينحصر هذا السبب فى الجهد البشرى الذى يتخلل موردا فيجعله منتجا بعد أن كان غير منتج ، أو يجعله أكثر صلاحية عما كان عليه من قبل ، « من أحيا أرضا ميتة فهى له » .

فهذا الجزء من الموارد الذى تخلله الجهد البشرى فى صورته الفردية فغير من صلاحيته للاشباع هو الذى نطلق عليه الملكية الفردية أما بقية الموارد التى لم يتخللها الجهد البشرى ، أو تخللها فى صورته الجماعية فانها تمثل الملكية العامة التى ترتبط باسم الجماعة أو الدولة .

ويقدم الاسلام الضوابط التى نفرق بها بين ما يجب أن يكون مملوكا ملكية عامة وبين مايمكن أن يدخل حوزة الملكية الخاصة . وقد بين لنا النبى صلى الله عليه وسلم الحدود بين الملكية العامة والخاصة عندما استرد الملح الذى اقطعه ابيض بن حمال بعد ان ذكر له أن هذا الملح بارض ليس فيها غيره ، وأنه كالماء العد ، من ورده أخذه ، وما كان النبى (صلى الله عليه وسلم) يعود فى هبة أو عطية أعطاها ، فلما استرد الملح من أبيض علمنا أن المواصفات التى ذكرت له هى التى تحول دون دخول المورد نطاق الملكية الخاصة وقد تمثلت هذه المواصفات فى :

١ — وجوده بارض ليس فيها غيره ، أى أنه ضرورى للناس .

٢ — إنه كالماء العد ، أى لايحتاج الى جهد ونفقة فى سبيل الحصول عليه (٢) ، أى أنه حى بطبعه لا يحتاج الى إحياء .

فكل ما كان كذلك يجب أن يبقى ملكية عامة ، والحديث المشهور الذى يقول فيه النبى صلى الله عليه وسلم : الناس شركاء فى ثلاث : « الماء والكلأ والنار » (٣) هو تطبيق للقاعدة العامة التى تستقى من

---

(١) سورة البقرة الآية رقم ٢٩ .

(٢) أبو عبيد ، الأموال ، مؤسسة ناصر الثقافية ، بيروت ، ط ١ ص ١١٨ .

(٣) رواه أحمد وأبو داود وابن ماجه ، وأبو عبيد فى الأموال ، طبعة الكليات الأزهرية ، ص ٤١٣ .

موقف النبى (صلى الله عليه وسلم) من إقطاع أبيض . ولذلك فان الفقهاء قالوا : ومثل هذا : (الماء والكلأ والنار) كل عين ظاهرة كنفط أو قار أو كبريت ، أو حجارة فى غير ملك لاحد ، فليس لأحد أن يحتجزها دون غيره ، ولا لسلطان أن يمنعها لنفسه ولا لخاص من الناس » (١) .

وقالوا : المعادن ظاهرة وباطنة ، أما الظاهرة فما كان جوهرها المستودع فيها بارزا كمعادن الكحل والملح والنفط ، فهمو كالماء الذى لايجوز إقطاعه والناس فيه شرع يأخذه من ورد اليه ، أما المعادن الباطنة فهى ما كان جوهرها مستكنا فيها لا يوصل اليه الا بالعمل كمعادن الذهب والفضة والحديد ، فهذه وما أشبهها معادن باطنة .. فلا يجوز إقطاعها كالمعادن الظاهرة وكل الناس فيها شرع (٢) .

وقالوا أيضا : ليس شىء من المعادن فى محالها « مناجمها » مالا مباحا حتى يمتلكها من يستولى عليها وإن كان استيلاؤه لم يحدث إلا بعمل قام به ، أو نفقة أنفقها فى سبيله وإنما هى ملك للمسلمين جميعا (٣) .

وعليه فما كان من الموارد عام النفع ، أو كان حيا بطبيعته ، وجب أن يكون ملكية عامة ، وما كان منها غير ذلك جاز أن يكون ملكية خاصة إذا وجد السبب الذى يبيح ذلك ، وهو الجهد البشرى الذى يبذله فرد على مورد ميت فيحييه.فتنظيم الملكية الاسلامى يقسم الموارد الى قسمين :

١ — موارد يجب أن تكون ملكية عامة ، ولا يجوز أن يرد عليها الملك الخاص ، وهى التى تعرف اصطلاحا باسم « ملكية جماعة المسلمين » وهى ما يكون عام النفع أو حيا بطبيعته .

٢ — موارد يجوز أن تكون ملكية عامة كما يجوز أن تظهر فيها الملكية الخاصة وهى كل ما لا يدخل تحت القسم الأول ، وهى تعرف اصطلاحا باسم « ملكية الدولة » فيمكن للأفراد إحياؤها وتملكها ، كما يمكن للدولة أن تقطعها أو أن تبيعها أو تحييها .

وعلى الدولة أن تقيم توازنا بين الملكية الخاصة والملكية العامة بحيث يحصل المجتمع من الملكيتين معا على اكبر عائد ممكن ، والطريق الى ذلك يكون بتشجيع الأفراد على اكتساب الملكية الخاصة ونشر نطاقها على أوسع مدى ، حتى يتحقق مقصود الاسلام ، من جعل المال متداولا بين

---

(١) الشافعى . الأم .طبعة دار الشعب ، القاهرة ، ج ٣ ص ٢٦٥ — ٢٦٦ .

(٢) أبو يعلى — الأحكام السلطانية ، مكتبة مصطفى الحلبى ، ط ٢ سنة ١٩٦٦ ، ص ٢٣٥ ، ٢٣٦ .

(٣) الشيخ الخفيف ، الملكية الفردية وتحديدها فى الاسلام ، المؤتمر الأول لمجمع البحوث ص ١١٢ .

الناس جميعا ، وليس وقفا على فريق دون فريق ، « كى لايكون دولة بين الأغنياء منكم » (١) ، وذلك عندما يكون القطاع الخاص هو القطاع الأضعف كما يكون بتدعيم القطاع العـــام وتنمية الموارد الداخلة فى نطاقه ، عندما يكون هو القطاع الأضعف .. وهكذا تحاول دائما أن تحقق التوازن بين القطـــاعين فى حركة تصـــاعدية تنتهى دائمـــا بالاضافة الى موارد الثروة المستغلة فى المجتمع . وهى مكلفة بأن تجعل فرعى الملكية فى حالة تشغيل كامل فهى مكلفة بتشغيل القطاع العام ، كما هى مكلفـــة بجعـــل القطاع الخاص فى حالة تشغيل أيضا .

ومسئوليتها عن القطاع العـــام مباشرة وعن القطـــاع الخاص غير مبـــاشرة .

والأفراد مسئولون مباشرة عن إدارة ما تحت أيديهم ، ومسئولون بطريق غير مباشر عن حسن إدارة الدولة للقطـــاع العـــام . فالمسئولية متبـــادلة .

ونعتقد أن هذا التنظيم الذى يقيمه الاسلام كفيل بالاسهام فى تحقيق التنمية . فهو يتيح فرصة استغلال موارد المجتمع أفضل استغلال ممكن . فهو عندما يبيح الملكيـــة الفردية فانه يستجيب لفطـــرة الانسان فى حب التملك والطموح الـــدائم ، فلو صودرت هـــذه الفطـــرة لفقد المجتمع أداة يسوق بها الله تعالى الناس ، الى العمل ، والعمارة والاسهام فى بنـــاء التقدم الاقتصادى بأوفر نصيب . فتقرير الملكية الفردية يجعـــل الانسان يبذل جهودا ما كان سيبذلها لو حرم من تملك ناتج عمله ، وفى نفس الوقت وبنفس الدرجة يأتى تقرير الاسلام للملكية العامة ليشبع فطرة الانسان التى جبلت على الانتماء الى بنى جنسه والتعاون معهم ، وبالتالى وجود حاجات عامة تنشأ استجابة لهذا الاحساس بما يتطلب تقرير الملكية العامة لتستخدم فى تحقيق التوازن مع الملكية الخاصة أى أن أداء الملكية الخاصة لوظائفها على أفضل وجه يتطلب وجود الملكية العامة . فالملكية المزدوجة اذا هى استجابة لفطرة الانسان . والاسلام عندما يشترط لظهور الملكية الفردية بذل عمل مثمر ينقل المورد من الموت الى الحياة ، فانه يجعل ظهور الملكية الفردية متلازما مع الاضافة الى موارد الثروة فى المجتمع ، فاكتساب الملكية الفردية يعنى إضافة جديدة الى الثروة القومية . واذا كان الفـــرد بطبيعته مدفوعا الى حب التملك وكانت الدولة مدعوة الى تمكينه من ذلك ، فان طريقة اكتساب الملكية تكون أداة إنمائية جيدة . ولقـــد سلكت الدولة فى صدر الاسلام هذا الطريق فى تحقيق التقدم فأعلن النبى (صـــلى الله عليه وسلم) حق الفرد فى تملك مايحييه ، بل وعد على ذلك بأجر أخروى

---

(١) سورة الحشر آية رقم ٧ .

فوق المكافأة المــادية ، بل لجــأ الى تكليف اشخاص معينين بإحياء بعض الموارد ، وللمحافظة على استمرار حياة المورد يحــرم المحى من استمرار ملكيته اذا فقد المورد الحياة على يديه .

والاسلام عندما يقيم التوازن الذى أشرنا اليه ليجعل العائد الاجتماعى اكبر ما يمكن ، فانه يقرر استخدام هذا العائد فى مصالح المجتمع ، سواء كان متولدا داخل القطاع الخاص أم كان متولدا داخل القطاع العــام . فعائد الملكية الخاصة — بعد الانفاق منه على حاجات صاحبها ومن يعول — يجب أن يستخدم فى الانفاق على مصالح المجتمع ، كعائد القطاع العام، فهذا هو الانفــاق فى سبيل الله تعالى الذى أمر به فى مقــابل النهى عن الاكتناز ، « والذين يكنزون الذهب والفضــة ولا ينفقونها فى ســبيل الله فبشرهم بعذاب اليم (١) . فالمقصود بانفاقها فى سبيل الله تعالى هنــا ، هو استخدامها فى تحقيق مصــالح المجتمع مع بقاء ملكيتها للقطــاع الذى تولدت فيه ، اذا لم يرد غير ذلك ، فالمحرم هنــا هو الاكتناز والمطلوب هو الادخار للقيام بالاستثمار . وعليه فان فائض القطاع الخاص يتضــافر مع فائض القطاع العام ليكونا الفــائض الاقتصادى للمجتمع الذى يستخدم فى تنميته وهو الذي يعرف إسلاميا بإسم « الفضل » أو « العفو » .

وهكذا يتبين لنــا أن إحياء تنظيم الأسلام للملكية فى المجتمع خطـوة من خطوات المنهج الانمائى الاسلامى ، يترتب عليهــا حسن الاستفادة من الموارد . والحصول منها على اكبر عائد ، وتوجيه « الفائض الاقتصادى » الى تحقيق مصالح المجتمع أيا كان القطاع الذى تولد فيه .

الفرع الخامس — توجيه الانتاج للوفاء « بحد الكفاية » لكل إنسان :

إن الطريق الى التنمية الاقتصادية فى ظل المنهج الاسلامى ، يمــر بتحقيق حــد الكفاية لــكل إنسان فى المجتمع ، والجهود التى تهـدف الى تحقيق حــد الكفاية ينتهى بنــا الى تحقيق التنمية الاقتصادية ، فالمدخل الى التنميــة هو تحقيق حــد الكفاية . ومهمــا بلغت مستويات النــاتج القومى من ارتفاع بغير تحقيق حد الكفاية فلن يمثل ذلك تنميــة فى المنهج الاسلامى . فالتنمية فيه ليست إنتاجا عاليا فقط ، وإنما هى مع ذلك توزيع عادل . من أجل ذلك كانت الخطوة الأخيرة فى المنهج الانمــائى الاسلامى تتمثــل فى توجيه الانتــاج للوفاء بهذا الهــدف . وكان موقف الاسلام من الانتاج ورفع ممارسته الى مستوى العبادة التى خلق من أجلها الانسان .

فمــا هو مفهوم الانتاج ؟ وما هو مفهوم حــد الكفاية ؟ وكيف يوجه الأول للوفاء بالثــانى ؟

---

(١) سورة التوبة الاية رقم ٣٤ .

مفهـوم الانتــاج :

إن الانتاج فى الاســلام يعنى استخدام القــدرات التى أودعها الله تعالى ، فى الانسان والموارد المادية التى خلقها الله تعالى فى الأرض ، من اجل إيجــاد منفعة معتبرة إسلاميا .

ويأتى تقييــد المنفعة — التى يعــد إيجادها إنتاجا — بالاعتبــار من الشريعة ليرتب صيانة الموارد المادية والطاقات الانسانية من أن تبــدد فيما لايفسد من منتجات لاتسهم فى إثراء الحياة الانسانية ، ويأتى التركيز على خلق الله تعالى للموارد والطــاقات ليغرس فى نفس القــائم بالعملية الانتاجية احترام هذه الحاجات مهمــا بلغت من ضآلة الحجم وقلة المقدار، فــلا يضيع ساعة من الزمن ، ولا يعبث بذرة من الخامات والمواد .

يقول النبى (صلى الله عليه وسلم) من قتــل عصفورا عبثــا عج الى الله يوم القيــامة ، يقول : يا رب إن فــلانا قتلنى عبثــا ولم يقتلنى منفعة (١) فمهما كان المورد الانتاجى ضئيلا فلا ينبغى إلا استخدامه فيمــا ينفع ويفيد ، وبالاسلوب الذى يحقق أعلى إنتاجية ، إتقانا للعمل عبــادة لله تعــالى .

والانتــاج فى الاســـلام يمتــد ليشمل توفير كل ما تحتاجه الجماعة والإسهام فى ذلك فرض كفاية على كل قادر ، فقد اتفق علماء المسلمين أن العمل فى كل باب من أبواب النفع يعتبر فرض كفاية يجب تحقيقه . ولو ترك كان على الجماعة كلها مغبة تركه بالنسبة للمجتمع ، وعليهــا الإثم أمام الله (٢) .

وفروض الكفاية فى الاسلام لاتقل فى الأهمية عن فروض العين . بل ربما كان أثرها فى حياة المسلمين أظهر ، واذا تعين من يقوم بفرض الكفاية، فهو فى حقــه فرض عين ، فاذا لم يقو على القيــام بالانتاج فى مجال ما إلا للدولة ، أصبح قيامها بذلك فرض عين عليها .

ومنطلق فكرة فروض الكفاية فى الاسلام هو ضرورة أن تكون الأمة مستقلة غير تابعة ، حتى تؤدى رسالتها فى الشهادة على الأمم كما أريد لهــا ان تكون « وكذلك جعلناكم أمة وسطا ، لتكونوا شهداء على الناس ، ويكون الرسول عليكم شهيدا » (٣) فــكل مسلم مسئول عن الإســهام فى

---

(١) رواه النسائى وابن حيان فى صحيحه ، انظر الكنز الثمين للحسنى ص ٥٨٥ ، رقم ٣٨٥٣ .

(٢) يوسف كمال ، الاسلام والمذاهب الاقتصادية المعاصرة ، دار الوفاء للطباعة والنشر ، المنصورة ، مصر ط ١ سنة ١٩٨٦ ص ١٦٧ .

(٣) سورة البقرة الاية رقم ١٤٣ .

تحقيق هذا الاستقلال ونفى التبعية « أنت على ثغرة من الاسلام فلا يؤتين من قبلك » فالتبعية التى يجرها إهمال الانتاج فى المجالات الرئيسية مناقضة لمقـام الشهادة على الأمم ، ومؤشر على عدم قيام كل فرد بما يجب عليـه من فروض الكفاية ، ومن هنا كانت دعوة المسلم الى ممارسة الانتاج مدى الحياة « اذا قامت الساعة وفى يد أحدكم فسيلة فاستطاع أن يغرسـها فليفعل » (١) . « ولن تزول قدما عبد يوم القيامة حتى يسأل عن أربع : عـن عمره فيم أفنـاه ، وعن شبابه فيم أبلاه ، وعن ماله من أين اكتسبه، وفيم أنفقه ، وعن عمله ماذا عمل فيه » (٢) .

وهكذا نرى الانتاج فى الاسلام استخداما للطـاقة البشرية والموارد المـادية وفاء بحاجات المجتمع ، عبـادة الله تعـالى وقياما بمـا فرض لبناء المجتمع القائم برسالة الله تعالى ، ونرى الاعتماد على الذات ركنـا من أركان البناء فى ظل المنهج الاسلامى .

مفهـــوم « حـد الكفـاية » :

أما « حـد الكفـاية » الذى يستهدف تحقيقه الانتـاج القومى ، والذى نعتبر تحقيقه مدخلا لتحقيق التنمية الاقتصادية ، فاننا نراه مفهوما متحركا غير ساكن ، فليس هو قدرا ما من السلع والخدمات أو قدرا ثابتا من الدخل ، وانمـا هو مستوى حركى من الاشـباع يختلف باختـلاف مستويات النمو التى بلغها المجتمع ، إنه المستوى اللائق من المعيشة فى ظل ظروف المجتمع وإمكانياته ، يتدرج من إشباع الضروريات الى إشـباع الحاجيات فاشباع الكماليات .

وكلما زادت إمكانيات المجتمع كلما ارتفع مستوى « حـد الكفاية » وارتفاع مستوى « حـد الكفاية » يزيد من إمكانيات المجتمع ، فذلك يعنى توفر ظروف معينة أفضل تجعل إنتاجية الفرد أعلى ، مما يؤدى الى زيادة الانتاجيـة المتوسطة فى المجتمع فيزيد بالتـالى الانتـاج القومى ، وزيادة الانتاج القومى ترتب ارتفاع مستوى « حـد الكفاية » الواجب تحقيقـه من جديد ، وهكـذا يتبادل كل من حجم الانتـاج القومى ومستوى حـد الكفاية التأثير والتأثر ، فى حركة صعودية دائمة ، تحمل المجتمع الى آفاق أرحب من الرفاهية والتقـدم ، وتحقيق رسـالة المسلم على الأرض بنشر الخير والعدل وتقديم القدوة .

---

(١) رواه البخارى ، أنظـر عمدة القارىء للعينى . المطبعة الاميرية ، بالقاهرة ، ج ١٢ ، ص ١٥٥ .

(٢) رواه الطبرانى والبزار . الكنز الثمين ، مرجع سابق ص ١٧١ .

كيف يوجه الانتاج للوفاء « بحد الكفاية » ؟

لمـا كانت التنمية — كما قلنـا — ليست إنتاجا عاليا فقط ، وإنما هى فى نفس الوقت توزيع عادل لمـا ينتج ، كان الوفاء بذلك يتطلب العمل على مستويات ثلاثة :

١ — مستوى زيادة موارد الانتاج .

٢ — مستوى زيادة الانتـاج .

٣ — مستوى التحكم فى نوعية الانتاج .

وعلى هذه المستويات الثلاثة يعمل المنهج الإنمائى الاسلامى ، كى يصل فى النهاية الى جعل الانتاج وافيا « بحد الكفاية » وبالتالى محققـا للتنمية الاقتصادية ، فعلى المستوى الأول فان المنهج يقدم لنـا :

١ — سياسة إحياء الموات .

٢ — سياسة الاعتماد على الذات .

وعلى المستوى الثانى ، فانه يقدم لنـا :

١ — فرض العمل على كل قادر .

٢ — الدعوة الى اكتشاف القوانين الفنية للانتاج واستخدامها .

٣ — تشريع الزكاة بمضمونه الانتاجى .

اما على المستوى الثالث فان المنهج يقدم لنـا :

١ — وضع أولويات للانتـاج .

٢ — تكليف الأفراد بالقيام بفروض الكفاية .

وفيما يلى نوضح المقصود من كل مبدأ أو سياسة منها ، ودورها فى تحقيق وفاء الانتاج بالحاجات .

فعلى مستوى زيادة موارد الانتاج :

لدينا سياسة إحياء الموات وسياسة الاعتماد على الذات ، ولـكى ننطلق الى تحقيـق أهدافنا بثبـات علينـا أن نبعث هاتين السياسـتين الاسلاميتين .

(أ) بعث سياسة إحياء الموات :

وهى سياسة إسلامية تهدف الى توسيع حجم موارد المجتمع ، فهى تعنى بذل الجهـود التى تنقـل الموارد من عـدم الصلاحية الى حالة من الصلاحية والعطاء . وقـد طبقهـا النبى — صلى الله عليه وسـلم — والخلفاء من بعده . واليوم ران التخلف على الأمة ، فانها فى حاجة ماسة الى بعث هـذه السياسة على أوسـع نطـاق ممكن ، فهى السياسة القادرة على تحريك الموارد وتحقيق التقدم ، اذا فهمنا مضمون « إحيـاء الموات » فهما صحيحا . فاحياء الموات — فى راينا — ليس مقصـورا على نقل الارض من الموت الى الحياة . كما هو منطوق الحديث الشريف الذى قرر هذه السياسة ، وهو قول النبى صلى الله عليه وسلم « من أحيا أرضا ميتة فهى له » (١) ، بل إنه يتسع ليشمل كل المـوارد المـادية التى تكون فى حالة من عـدم النفع ، بل يمتد فى نظـرنا ليشمل الموارد البشرية التى ربما تكون فى حالة من عدم النفع ايضا ، بسبب سيطرة التوجيه البـاطل وغيبة التوجيه السليم ، ومن ثم يكون رفع ركـام الجهل عن عقولنـا ، وإعادة الوعى ، واليقظة اليها وتبصيرها بدورها ، يكون إحياء لها ، حتى تأخذ مقدراتها بيدها ، ويكون لهـا راى فى مصيرها الذى تسـاق اليه . وفى نظرنا فان إحياء موات البشر ابعد أثرا من إحيـاء موات الأرض ، فى توجيه الانتاج للوفاء بحد الكفاية ، فاحياء الأرض هو إحياء لمورد إنتاجى ، بينما إحياء موات البشر إحياء لجميع موارد الانتاج بعد ذلك .

إن الفرد لايكون فعالا مؤديا دوره فى الحياة وهو لايعرف لنفسه دورا فيها ، فلو بعثنا سياسة « إحياء الموات » وعدنا الى إحياء موات مواردنا لكان ذلك هـو الدعامة الأولى للانتاج وتمكينه من الوفاء بحـد الكفـاية وتحقيق التنميـة .

(ب) بعث سياسـة الاعتماد على الذات :

سياسة الاعتمـاد على الذات ، تتمثـل فى بعث ثقـة الأمة بنفسها وبقدرتها على الانجاز ، وإدراكها بأنه فى إمكانها أن تحقق ما تصبو اليه ، بتفجير الطاقات المختزنة فى جماهيرها ، اذا هى احيت هـذه الجماهير ، نعمدت الجماهير الى إحياء الموارد المـادية ، فالموارد بشقيها متوفرة ولا ينقصنا الا الارادة الصادقة فى استخدامها .

وسياسة الاعتماد على الذات سياسة إسلامية اصيلة ، فلا يقبـل

(١) رواه البخارى ، انظر شرح الكرمانى ، مرجع سابق ، ج ١٢ ، ص ١٦٠ .

إسلاميا ان تعتمد الأمة على غيرها فى حل مشكلاتها ، فذلك مرفوض مذهبيا واقتصـــاديا .

أما مذهبيا فلأنه لاينبغى ان يكون لغير المسلمين ولاية على المسلمين من اى نوع ، « ولن يجعـــل الله للكافرين على المؤمنين ســـبيلا » (١) . والاعتماد على الغير فى الانجاز يعنى القبول بتدخله فى شئوننا ، « فليست المعونة الأجنبية الا إجراء للتدخل فى الشئون الاقتصادية لبلد ما » (٢) .

وأما اقتصـــاديا فلأن الاعتماد على الغـــير لن يحقـــق أدنى درجات التقـــدم المطلوب ، بل هـــو وخدر للشعوب يلهيها عن سلوك الطـــريق الصحيح ، وهو الاعتماد على الذات . ولم يحدث فى تاريخ الشعوب التى حققت التنمية الاقتصادية ان قام لها بها غيرها . ونتائج سياسة الاعتماد على الغير ، فى شكل المعونات الأجنبيـــة ، أصبحت واضحة للعيـــان فى العالم الثالث ، لقد جعلت من تحقيق التنمية الاقتصادية حلما من الأحلام بعيد المنال ، بعد أن غرقت الشعوب النامية فى الديون التى لاتملك لهـــا وفاء ، بعد أن استنزف الاعتماد على الغير الجاذب الأكبر من عائد مابذلته من جهـــود .

إن بعث سياسة الاعتماد على الذات ، يعنى التركيز على الامكانيات الاسلامية مادية وبشرية ، واذا كان ينقصنا اليوم راس المال فليس العلاج هو الاعتماد على الآخـــرين فى تكوينه ، وإنمـــا يكون بالاعتماد على إمكانانـــا الاجتماعى لتعويض النقص ثم المسارعة الى بناء رأس المال . واذا كانت تنقصنا التكنولوجيا المتقدمة فان الحل يكون بالاعتمـــاد على انفسنا فى حـــل مشكلاتنا التقنيـــة ، ومن ثم نقوم ببنـــاء تكنولوجيا ذاتية تتفق واحتياجاتنا ، مسلحين بالبحث العلمى الجاد ، الذى يقوم به أبناؤنا ، ومستفيدين من التراث التكنولوجى الذى نملكه ، والتراث الانسانى العام الذى تملكه البشرية .

إن الاعتماد على الذات اذ يضع فى ايدينا إمكانيات إضافية لم تكن معنا سواء على الجانب المادى أم الجانب الانسانى ، أما الاعتمـــاد على الغير فإنه يستنزف الجزء الأكبر من عائد ما تبذله من جهود ، وما يتركه بعد ذلك لايقوى على تحقيق « حـــد الكفاية » والوفاء بحاجات المجتمع .

على مستوى زيادة الانتـــاج :

انطلاقا من المفهوم الحركى لمستوى « حـــد الكفاية » فان الانتاج يجب ان ينمو بصـــفة دائمة ، حتى يستجيب لمستويات حـــد الكفـــاية المتصاعدة ولتحقيق ذلك فان المنهج الاسلامى يضم عدة مبادىء وتشريعات منها :

---

(١) سورة النساء ، الاية رقم ١٤١ .

(٢) محبوب الحق ، ستار الفقر ، ترجمة احمد فؤاد بلبع ، الهيئة العامة للكتاب ، القاهرة سنة ١٩٧٨ ، ص ١٠١ .

١ — فرض العمل على كل قادر ، وتكليفه بممارسة الانتاج مدى بقائه قادرا ، وتكلف الدولة الاسلامية بخلق فرص العمل ، وإجبار القادرين على مزاولته بالترغيب والترهيب ، باستغلال غريزة حب التملك التى فطر عليها الانسان ، وبحرمان من يمتنع عن العمل قادرا ، من حق الضمان الاجتماعى ، « إذ لاحق فيها (الزكاة) لغنى ولا لذى مرة سوى » (١) ومنثم يتمكن المجتمع من تعبئة الطاقات البشرية واستخدامها الاستخدام الأمثل فى زيادة الانتاج وتوفير إمكانات تحقيق « حد الكفاية » .

٢ — تكليف المؤمنين بالسعى الحثيث الدائم الى اكتشاف ثم استخدام القوانين الفنية التى تخضع لها العمليات الانتاجية ، ودعوتهم الى استخدامها أن سبقهم غيرهم الى اكتشافها « قد جعل الله لكل شىء قدرا » (٢) أى سننا يخضع لها . ثم « أنتم أعلم بشئون دنياكم » (٣) تكليف للعقل بالبحث فى الشئون التى ليست من مهمة الوحى . وأخيرا فان « الحكمة ضالة المؤمن انى وجدها فهو أحق بها » .

٣ — تقرير تشريع الزكاة بحيث يمكن أن تكون له آثاره الانتاجية بعيدة المدى ، والأصل أن تشريع الزكاة تقرر ليكون اداة لتحقيق « حد الكفاية » وعلينا أن نصل الى الصورة المناسبة لتطبيقه بحيث يكون اداة إنماء وإنتاج ، فى نفس الوقت الذى يحقق فيه مهمته الأساسية ، وهذا هو ما نعنيه بقولنا « المضمون الانتاجى للزكاة » .

إن تشريع الزكاة لايعمد الى إتاحة مقدار من الدخل النقدى لمن لم يحقق كفايته ، وإنما يعمد الى إتاحة قدر من السلع الانتاجية لكل مستحق يستخدمها فى توليد كفايته ، أى أن توفير الكفاية يمر باستخدام قدرات الشخص . وهذا معناه أن تشريع الزكاة يركز على نقل المحتاج الى صفوف المنتجين الذين ينتجون فيكفون أنفسهم ، ويساهمون فى تحقيق كفاية غيرهم ممن يعجز عن العمل فهى وسيلة لزيادة الانتاج .

ولو تعلمنا مغزى كون الاتجاه العام فى المطلوب من المكلف بزكاة النعم ، هو الاناث منها ، لتبين لنا أن الزكاة تقدم لمستحقيها اموالا إنتاجية وليست اموالا استهلاكية فالمطلوب من الابل إما شياه وإما بنات ؟ أو بنات مخاض أو حقاق ، أو جذعات . وفى الغنم الشياه ، وفى البقر التبيعة أو المسنة » (٣)

---

(١) رواه الخمسة .
(٢) سورة الطلاق الآية رقم ٣ .
(٣) جزء من رواية ثم لحديث تأبير النخل صحيح .
(٤) أبو عبيد — الأموال ، مؤسسة ناصر للثقافة ، بيروت : ط ١ سنة ١٩٨١ ص ١٤٧ ، ١٥٧ .

وهى إناث تستخدم فى الدر والنسل وليس فى الاستهلاك المباشر . ولقد فقه الكثير من فقهائنا هذا المغزى فقالوا : إن الزكاة تعطى بحيث تحقق لآخذها الغنى الدائم « اذا اعطيتم فأغنوا » (١) ويتحقق ذلك بتمليك المستحق رأس مال إنتاجى ، بأن يعطى المحترف رأس مال حرفته ، أو آلات حرفته ، قلت قيمة ذلك أو كثرت . والمعيار أن يتحقق له من ربحه ما يفى بكفايته ، وذلــك يختلف باختلاف الحرف والبلاد والأزمان والأشخاص . ومن لا يحسن حــرفة ولا يصلح لعمل ما ، يملك ما يكفيه دخله منه ، ويوقف عليه فــلا يخرجه من ملكه حتى يستمر غنيا مكتفيا (٢) .

ومن خلال ما اقره هؤلاء الفقهاء بخصوص تحقيق الغنى لمن يستفيد من الزكاة ، ومن إيماننا بأن طريقة استخدام الزكاة فى الوفاء بهذا الهدف تختلف باختلاف العصور ، فإننا نستطيع أن نتقدم بتصور لكيفية استخدام الزكاة ، بحيث تكون اداة إنتاج محققة لحــد الكفاية ، ويتمثل هــذا التصور فى البنود التاليــة : —

١ — تجمع الزكاة من المكلفين بها ، وعلى الدولة أن تقوم به بأكفــأ الأســاليب .

٢ — تكوين مجلس للإشراف على جمع واستخدام الزكاة يضم قادة الرأى فى المجتمع من اقتصاديين وسياسيين وإداريين واخصائيين .. الخ . تتبعه إدارات للبحوث والتدريب والتخطيط والرقابة والمتابعــة .. الخ . ويكون مسئولا أمام الأمة عن تحقيق اهداف الزكاة المذكورة .

٣ — ينشىء المجلس بالزكاة مصانع ويستصلح أراضى ويقيم متاجــر .. الخ . وتتخذ هذه المشروعات الشكل القانونى المناسب ، وتتوقف على مستحقى الزكاة ، وتديرها مجالس متخصصة معينة من قبل مجلس الزكاة ، وتتوسع كل عام رأسيا وافقيا بما يضاف اليها من زكوات جــديدة ، وتدار على أسس اقتصادية .

٤ — يقسم المستحقون للزكاة الى :

(أ) قادرين على العمل .

(ب) وعاجزين عن العمل .

فالقــادر يدرب على المجــال الذى يناسبه ويلحــق بمؤسسة مــن المؤسسات الموقوفة على مستحقى الزكاة ، وينــال من عمله أجر المثــل ، فتتحقق كفايته عن طريق عمله . وله بعد تدريبه أن يحصل على رأس مال يعمل به مستقلا إن لم تكن مشروعات الزكاة فى حاجة اليه .

---

(١) أموال . م . س . ص ١٤٧ — ١٥٧ .

(٢) د . يوسف القرضاوى — فقه الزكاة — مؤسسة الرســالة — بيروت ط ٨ ص ٥٦٣ ، ص ٥٧٨ .

(٥) أرباح المشروعات تستخدم فى :

(أ) فرض مرتبات دورية لمن يعجز عن العمل .

(ب) رعاية شئون المستقلين فى أعمالهم بتوفير رأس مال حرفهم والقضاء عن غارمهم ، وإعانة ابن السبيل .. الخ .

(ج) التعريف بالاسلام والدعوة اليه ورعاية الأقليات الاسلامية فى الخارج .

٦ — تتوسع هذه المنشآت عاما بعد عام ، سواء فى الحجم أم فى ولوج ميادين إنتاجية جديدة ، وذلك بما يجمع من زكوات ، وبما يفضل من أرباح المشروعات القائمة ، فتكون فى كل عام أكثر قدرة مما كانت عليه من قبل ، على تحقيق التنمية والاسهام فى زيادة الانتاج ومن ثم تحقيق هدفها الأصلى وهو تحقيق « حد الكفاية » ذلك الهدف الذى يسعى الى تحقيقه الاقتصاد القومى كله .

فهل يبقى اقتصاد ما متخلفا اذا منح هذه المبادىء : فرض العمل على كل قادر والسعى الى اكتشاف وتطبيق الفنون الانتاجية ، مع تشريع مثل الزكاة .

على المستوى الأخير :

مستوى التحكم فى نوعية الانتاج حتى يكون ممكن التوزيع على جماهير الأمة فان المنهج الاسلامى يشتمل على :

١ — ترتيب أولويات الانتاج .

٢ — تكليف الأفراد بالقيام بفروض الكفاية .

وفيما يتعلق بالنقطة الأولى ، فان الاسلام يضع للانتاج أولويات عليه أن يعنى بها . تبدأ بانتاج الضروريات ثم ينتقل الجهاز الانتاجى بعدها للوفاء بالحاجات ، ثم بعد ذلك يهتم بالوفاء بالكماليات او التحسينات ولا يتجاوزها ، فليس بعد الكماليات أو التحسينات فى الاسلام الا السرف والترف ، وبغض الاسلام لذلك معروف « ولا تسرفوا إنه لا يحب المسرفين » (١) ، « وكم أهلكنا من قرية بطرت معيشتها » (٢)

وإن تحققت تنمية بغير التزام هذا الترتيب ، فربما يفضى الأمر الى مضاعفة الدخل القومى ، فى شكل سلع ترفيه لاتسهم فى إشباع حاجات الجماهير بشىء ، إذ هى لاتصاح لأن توزع عليهم وهم ليسوا فى حاجة اليها .

---

(١) سورة الأنعام الاية رقم ١٤١ .
(٢) سورة القصص الاية رقم ٥٨ .

وفى هـذه الحالة فاننـا سنشاهد ارتفاع حجم الدخل القـومى مع انخفاض رفاهة الجماهير فى نفس الوقت .

ولكى يضمن المنهج الانمائى الاسلامى قيـام الجهاز الانتاجى بانتـاج السلع والخدمات التى تسهم فى إشباع حاجات الجماهير وتدخل بالتالى فى تحقيق « حـد الكفاية » فانه عمد الى :

(أ) وضع قدر ضخم من الموارد تحت تصرف الدولة فى شكل الملكية العامة والتى عن طريقهـا تستطيع الدولة توجيه الجهـاز الانتاجى نحو إشباع هذا الترتيب فى الوفاء باحتياجات الناس .

(ب) جعل من حق الدولة الاشراف على القطاع الخاص . ومن هذا الطريق تستطيع الدولة بوسائل الترغيب والترهيب ، والاقناع الأدبى أن تجعل القطاع الخاص يلتزم بالترتيب السابق فى الوفاء باحتياجات الناس.

وبهذا يتحقق للموارد أفضل تخصيص ، حيث يستخدم كل مورد فى أكثر السلع والخدمات نفعا ، فيرتفع مستوى رفاهة الناس .

وفيما يتعلق بالنقطة الثانيـة وهى تكليف الأفراد بالقيـام بفروض الكفاية ، فان الاسلام قد فرض على الأمة فى مجموعها فروضـا هى التى نعرفها بفروض الكفاية ، وهى التى يكون الجميع مقصرين وآثمين اذا لم تؤد هذه الفروض .

ولقد بهتت صورة فروض الكفاية فى عقول النـاس ، وقلت عنـاية الأمة بها اليوم ، كنتيجة للموت الفكرى الذى أصاب إنسان هـذه الأمة ، ومن هنا فان بناء الانسان على قيم الاسلام ، يعيد لفروض الكفاية مكانتها فى حياة المسلم ، فيدرك أنه لن يكون كامل الاسـلام ، وفروض الكفـاية لا تجد من يقوم بها ، فاذا حدث هذا فان الأفراد سيتحولون الى باحثين عن فروض الكفاية يقومون بها حتى يرتفع عنهم الاثم ، ويكمل لهم الاسلام .

وأهم فروض الكفاية القيام بانتاج ما تحتاجه الأمة من سلع وخدمات فى شتى المجالات ، وعلى كل المستويات الضرورية والحاجيـة والكماليـة واذا وضعنا هذا التكليف موضع التنفيذ كجزء من المنهج الإنمائى الاسلامى، فاننا نستطيع أن نقيم جهازا إنتاجيـا متكاملا يمـدنا بالسلع والخـدمات المطلوبة تبعا لأهميتها للمجتمع ، وبهذا يتم توزيع الموارد المـادية والبشرية على مختلف المجـالات والمستويات بالقدر الذى يعكس كل مجـال وكـل مستوى .

ولا شك أن تحقيق كـل من ترتيب أولويات الانتاج أو قيـام الأفراد بفروض الكفاية ، يستلزم أن تكون هناك خطة للانتاج ، تأخـذ فى اعتبارها هذه الاولويات ، ويدعى القطاعان العام والخاص الى المشاركة فيها . فهى

التى تمكن الدولة من الزام القطاع الخاص بالترتيب المطلوب . وهى التى تظهر للمواطنين ، مواطن فروض الكفاية التى عليهم أن يهرعوا الى القيام بها ، مستخدمين فى ذلك إمكاناتهم البشرية والفائض الاقتصادى الذى يتولد تحت أيديهم .

خاتمـــــة :

فى نهاية البحث يهمنا أن نوضح أن المنهج الاسلامى فى التنمية سبق أن طبق ، وجاء بأفضل النتائج عندما التزم به المسلمون .

وهو اليوم قادر على تحقيق التقدم اذا طبقناه بخطواته السابقة ، فوالينا الله تعالى ، وبنينا الانسان على قيم الاسلام ، والتزمنا نظمه فى الملكية والانتاج ، وطبقنا هديه فى الاستهلاك والتوزيع ، وصبرنا على تحمل التضحيات ، وصابرنا العقبات والمشكلات ، حتى يعطى المنهج ثمراته .

ولربما يوجد بيننا من يستعجل التقدم ، ويحب أن يرى بلادنا وقد تخلصت من وصمة التخلف ما بين عشية وضحاها ، ومن ثم فان هذا البعض لايروق له المنهج الاسلامى ، لما يتطلبه من تغييرات عميقة حتى تتحقق التنمية ، فى الوقت الذى يشاهد المناهج المستوردة تعد من يتبناها بالتقدم السهل القريب ، والرد على هذا البعض ليس بانكار عمق التغييرات المطلوب إحداثها ، ولا بالتقليل من التضحيات التى يجب تقديمها فى المنهج الاسلامى ، وانما ببيان أنه بدون هذه التغيرات ، وتلك التضحيات ، لن تتحقق تنمية . فالتنمية ليست بالأمر الهين حتى يكون الطريق اليها سهلا . إنها تتطلب إحداث تغييرات عميقة فى الموارد المادية والبشرية والعلاقات الاجتماعية القائمة فى ظل التخلف ، لتحل محلها موارد وعلاقات مغايرة تماما لما كان سائدا من قبل ، حتى تفرز لنا تقدما بعد ما كانت تفرز التخلف ، ومن يعد بغير ذلك فهو مضلل .

هذا وثمت أمر آخر ، قد يغيب عمن يورد هذا الافتراض ويتمثل فى إجابتنا على سؤال محدد ، وينبغى أن تكون هذه الاجابة حاضرة فى عقولنا دائما .. والسؤال يقول :

اى مجتمع نريد أن ننمى ؟ هل نريد تنمية المجتمع القائم بتوجيهاته الحالية ، رأسمالية كانت أم اشتراكية ، أم نزيد أن ننمى مجتمعا إسلاميا ؟

إن الاجابة على هذا السؤال إما أن تسقط الاعتراض المذكور ، وإما أن تسقط بناء عليها مبررات الدعوة الى تطبيق المنهج الاسلامى بالصورة الواردة فى هذا البحث ، فان كنا نريد تنمية المجتمعات القائمة بنفس توجيهاتها ، ونريد أن نستخدم الاسلام محفزا للعملية الانمائية ، فلسنا فى

حاجة الى هذا المنهج بما يفرضه من عميق التغيرات والتى لايمكن إحداثها فى ظل التوجيهات الحالية قطعا ويكفينا عندئذ أن نستخدم الاسلام فى بعض المناسبات ، وعندما تعجز المناهج القائمة عن التأثير فى جانب من الجوانب، فنكون فى حاجة الى أن يستثير الروح الاسلامية عند الناس ، تماما كما فعل — ستالين — أثناء الحرب العالمية الثانية عندما لجأ الى استثارة الروح الوطنية فى الروس ، وقد كان له ربع قرن يدعو الى الأممية ، فنحن بالمثل نستطيع أن نستخدم الاسلام بالقدر الذى يخدم التوجيهات الاشتراكية عندما نبرز فقط جانب العدالة الاجتماعية فى الاسلام ، ويدعى أنه هو الاشتراكية ، أو بالقدر الذى يخدم التوجيهات الرأسمالية ، عندما نبرز فقط صيانة الاسلام للملكية الخاصة ومحافظته عليها ، ورعايته لها ، بل ودعوته الى نشرها على أوسع نطاق ممكن بين الناس ، فتكون الرأسمالية عندئذ هى الاسلام .

إن كان المطلوب هو هذا فان المنهج الاسلامى بصرامته وعمق التغيرات المطلوبة له ، والتضحيات المطلوبة من حملته يعتبر بهذا غير متكافىء مع هدفنا من ورائه ، ويحقق بالتالى لمن هذا تصوره فى المطلوب منا ، أن يطرحه وراءه ظهريا ، وأن يعيب عليه عمق التغيرات التى يتطلبها .

أما اذا كنا نبتغى إقامة مجتمع توجهاته إسلامية ، ونريد أن نحقق تنمية مستقلة ، تستمد جذورها من واقعنا ، وتعتمد فى بنائها على إمكانياتنا ويعود خيرها على إنساننا ، فليس لهذا من سبيل إلا الاسلام بما يفرضه منهجه من تبعات ، وما يستلزمه من عمق التغيرات . وأعتقد أننا لانملك الاختيار بين التوجيهين اذا افترضنا أننا نريد أن نكون مسلمين ، فنحن لانملك أن نطلب من الاسلام أن يتأقلم مع مانحب ونرغب ، وإنما علينا أن نؤقلم أنفسنا مع ما يحبه الاسلام . فاذا وضع الاسلام طريقا للنهوض والتقدم فعلينا أن نسلك هذا الطريق ، أما الرغبة فى البقاء تحت مظلة الاسلام ، وسلوك الطرق التى تهواها أنفسنا ، فان ذلك ليس من الاسلام « وأن هذا صراطى مستقيما فاتبعوه ، ولا تتبعوا السبل فتفرق بكم عن سبيله »(١) ، « قد جاءكم من الله نور وكتاب مبين ، يهدى به الله من اتبع رضوانه سبل السلام ، ويخرجهم من الظلمات الى النور بإذنه ، ويهديهم الى صراط مستقيم » (٢) . صدق الله العظيم .

---

(١) سورة الانعام ، الاية رقم ١٥٣ .
(٢) سورة المائدة ، الايتان رقم ١٥ ، ١٦ .

إحيـــاء الفلســفة الإســـلامية

بين محمد إقبـــال ومصطفى عبد الرازق

ا . د . حامد طاهر *

تقــديم

شهدت الفلسفة الاسلامية فى العصر الحديث حركة إحياء نشــطة اسهم فيها عدد من كبـار المصلحين فى العالم الاسلامى ، بالاضـافة الى اساتذة الجامعات الحديثة (١) .

ومن ابرز المحاولات التى تمت فى هذا المجال ، ما قام به — فى زمن متقارب — كل من العالم المصرى الشيخ مصطفى عبد الرازق (ت ١٩٤٧ م) والمفكر والشاعر الهندى محمد إقبال (ت ١٩٣٨ م) (٢) .

والفرض الأساسى من هذا البحث هو إلقاء الضوء على فكرة الإحياء الفلســفى التى يلتقى عليهـا كـلا المفكرين ، والتى تشـكل — فى نفس الوقت — محورا اساسيا لمعظم أفكارهما .

ومن اللافت النظر — على هامش المقارنة الموضوعية بينهما — انهما يتشابهان فى امور كثيرة : فكلاهما نشأ على صلة وثيقة بالثقافة الاسلامية الأصيلة ، ثم سـافر الى اوربا فى بداية القـرن العشرين لتأكيد ثقافتـه الأجنبية « إقبال الى انجلترا والمانيا ، ومصطفى عبد الرازق الى فرنسا » وقد حاضر كلاهما فى الجامعات الأوربية عن الإسلام وحضارته ، كما التقيا بكبـار المفكرين الغربيين والمستشرقين ، وعندما عـاد كل منهما إلى بلاده القى سلسلة من المحاضرات فى الفلسفة الاسلامية ، وترك على إثرها مؤلفاً يعتبر بحق من المصادر الأساسية لهذه الفلسفة فى العصر الحديث :

* تمهيـد لتاريخ الفلسفة الإسلامية لمصطفى عبد الرازق ، الذى نشر سنة ١٩٤٤ م .

* وتجديد التفكير الدينى فى الإسلام لمحمد إقبـال ، الذى ظهـرت طبعته الانجليزية سنة ١٩٢٨ ، وترجم الى اللغة العربية سنة ١٩٥٥ .

وقـد صدرت كل من الترجمة العربية لكتاب إقبال ، وكتاب مصطفى عبـد الرازق فى القاهرة ، عـن دار نشر « واحـدة » هى لجنة التاليف والترجمة والنشر .

---

* استاذ الفلسفة الإسلامية المساعد ، بكلية دار العلوم ، جامعـة القاهرة .

الحاجة الى منهج جديد :

والواقع ان كلا من « التمهيد » و « التجديد » يمثل مشروعا ضخما حاول فيه صاحبه ان يرتاد منطقة مجهولة — أو بتعبير أدق — منطقة مهملة من التاريخ الفكرى لدى المسلمين ، وأن يخط لنفسه وللقادمين من بعده ، طريقا واضحا ، يمتد عبر هذا التاريخ ، ليضع ايدى السائرين على أهم معالمه ، وأحقها بالحياة .

يقول مصطفى عبد الرازق : « هذا تمهيد لتاريخ الفلسفة الإسلامية يشتمل على بيان لمنازع الغربيين والإسلاميين ، ومناهجهم فى دراسة الفلسفة الإسلامية وتاريخها .

والباحثون من الغربيين كانما يتصدون الى استخلاص عناصر اجنبية فى هذه الفلسفة ليردوها الى مصدر غير عربى ولا إسلامى ، وليكشفوا عن أثرها فى توجيه الفكر الإسلامى .

أما الباحثون الإسلاميون فكأنما يزنون الفلسفة الإسلامية بميزان الدين .

ويتلو هذا البيان شرح لمنهج ، فى درس الفلسفة الإسلامية ، مغاير لهذه المناهج : فهو يتوخى الرجوع الى النظر العقلى الإسلامى فى سذاجته الأولى ، وتتبع مدارجه فى ثنايا العصور واسرار تطوره » (٣) .

ويقول إقبال : « لقد حاولت فى هذه المحاضرات .. بناء الفلسفة الدينية الإسلامية بناء جديدا ، آخذا بعين الاعتبار : المأثور من فلسفة الإسلام ، الى ما جرى على المعرفة الإنسانية من تطور فى نواحيها المختلفة. واللحظة الراهنة مناسبة كل المناسبة لعمل كهذا » (٤) .

وهكذا يتضح ، منذ البداية ، أن كلا المفكرين غير راض عن وضع الفلسفة الإسلامية فى عصره ، ولا عن المناهج التى تناولتها حتى ذلك الوقت ، وأن كليهما يقترح منهجا ملائما لإعادة دراسة هذه الفلسفة ، أو بنائها من جديد .

وهنا لابد أن نتوقف قليلا عند عنوان كتاب إقبال ، الذى ترجمه الأستاذ عباس محمود سنة ١٩٥٥ على النحو التالى : تجديد التفكير الدينى فى الإسلام والعنوان بالانجليزية هو :

Reconstruction of Relgious Thought in Islam

وفى رأينا أن كلمة « تجديد » لا تعبر بدقة عما أراده إقبال من الكلمة الانجليزية التى تعنى اساسا « إعادة بناء ، أو إعادة تركيب .. » وفرق كبير بين التجديد ، الذى لايمس اساس البناء ، وقد يكتفى بالمظهر

الخـــارجى فقــط ، وبين إعادة التركيب التى تتضمن عمليتين كاملتــين ، إحداهما هدم أو فك ، والأخرى بناء أو تركيب من جديد .

ويؤيد رأينا هذا أن محمد إقبال نفسه قــد أشار الى حقيقة ما قام به فى المقدمة « التى سبق الاستشهاد بنص منها » ، كما أنه أكد أكثر من مرة على رفض بعض الأفكار التى شــاعت فى الفلسفة الإسلامية رفضـــا حاسما (٥) ، على حين أنه تبنى بعض الأفكار الأخرى التى ربما كانت أقل رواجا ، لكنها من وجهة نظره أحق بالحياة (٦) . وقد تمثل عمل محمد إقبال فى إعادة صياغة هذه الأفكار الأخيرة صياغة جديدة تماما ، تتمشى مع روح العصر الذى كتب فيه (٧) .

فى مواجهــة المستشرقين :

قلما ينجو الباحث فى الفلسفة الإسلامية من الوقوع تحت تأثير ذلــك التيــار القــوى الذى مهد له المستشرقون . فهو يجد أن معظــم أسماء الفلاسفة المسلمين قــد جرت دراستها فى الغرب ابتداء من القرن التاسع عشر الميلادى وحتى اليوم ، كما أن معظم النظريات والآراء الإسلامية قــد جرى اكتشافها وتصنيفها هناك .. ومع الوقت ، لايلبث هذا الباحث أن يجد نفسه مطويا فى تضاعيف هذا التيار ، وبذلك يزداد انفصاله عن تراثه الأصيل ، وينتهى أمله فى التأثير على مجتمعه .

لكن كلا من محمد إقبال ومصطفى عبــد الرازق.لا ينطبق عليه هــذه الحال . فقد سبقت الإشارة الى أنهما قد تكونا أساسا بالعقيدة الإسلامية، وتزودا فى البداية من الثقــافة الإسلامية ، وهذا ما جعل كــلا منهما يتلقى الثقافة الغربية فى أوربا على أنها « ثقافة أخرى » يمكن أن يستفيد منها ، دون أن يذوب تماما فيها . ولعل هــذا كان وراء قيــام كل منهما بالقـــاء سلسـلة من المحاضرات فى الجامعات الغربية عن الحضــارة الاسلامية ، محاولا تصحيح المفاهيم الخاطئة عن الاسلام وأهله .

لكن ما يهمنا هنا هو موقف كلا المفكرين من نظــرة المستشرقين الى الجانب الفــكرى فى الحضارة الإسلاميـــة ، واعتبارهم إياه مجــرد صدى للفلسفة الإغريقية .

أما مصطفى عبد الرازق فقد عقد فصلا كاملا فى « التمهيد » لنقــد مقالات المؤلفين الغربيين حول الفلسفة الإسلامية ، منذ مطلع القرن التاسع عشر حتى عصره.ومعظم هذه المقالات يتضمن اتهامات عنصرية « لايسندها علم ولا حق » (٨) ، بل إن اللاحق منها ينقض ســابقه . لذلك فانه على ثقــة من أن باحثى الغرب سوف يتجردون — فى المستقبل — من أفكارهم المسبقة ، ونزعاتهم القومية ، وتعصبهم الدينى لكى تستوى أبحاثهم قائمة

على الموضوعية والنزاهة العلمية التى تنصف الفكر الإسلامى ، وتعطى لكل ذى حق حقه (٩) .

وأما إقبال فلا يهتم كثيرا بمقالات الغربيين عن الفكر الإسلامى ، لأن لديه أساسا آخر يهدم تماما هذه المقالات : فاذا كان المنطلق العام لمعظم المستشرقين الذين كتبوا عن الاسلام هو أن هذا الفكر ليس إلا انعكاسا للفلسفة الإغريقية ، فان رأى إقبال — الذى أعلنه اكثر من مرة — يتلخص فى أن الفلسفة الإغريقية ذاتها هى التى « حجبت انظار المسلمين عن فهم القرآن الكريم واقعيا » (١٠) .

وهو يستشهد بموقف كثير من علماء المسلمين الذين تصدوا لتلك الفلسفة ، ورفضوا منطق ارسطو . وإذن فلدى هؤلاء يمكن البحث عن عناصر التفكير الإسلامى الأصيل ، والمتميز بقربه من الحس ، واتصاله بالواقع (١١) . يقول إقبال : « إن الفلسفة اليونانية — على ما نعرف جميعا — كانت قوة ثقافية عظيمة فى تاريخ الإسلام ، ولكن التدقيق فى درس القرآن الكريم ، وفى تمحيص مقالات المتكلمين ، على اختلاف مدارسهم ، التى نشأت ملهمة بالفكر اليونانى ، يكشفان عن حقيقة بارزة هى أن الفلسفة اليونانية ، مع أنها وسعت آفاق النظر العقلى عند مفكرى الإسلام ، غشت على أبصارهم فى فهم القرآن » (١٢) .

وفى موضع آخر ، يقول : « ولهذا فإنى أود أن استاصل تلك الفكرة الخاطئة التى تزعم أن الفكر اليونانى شكل طبيعة الثقافة الإسلامية» (١٣) .

وهكذا ينتقض — عند إقبال — الأساس الذى يبنى عليه المستشرقون دعواهم ا لرئيسية فى رد كل ما أنتجه العقل الإسلامى الى مصدر يونانى .

نقطة البداية الصحيحة :

وسوف نجد الفكرة السابقة نفسها لدى مصطفى عبد الرازق ، لكنه يستخدمها كنقطة بداية للانطلاق الى كتابة التاريخ الصحيح للفلسفة الإسلامية . فهو يقول : « وليس بين العلماء نزاع فى أن الفلسفة الإسلامية متأثرة بالفلسفة اليونانية ومذاهب الهند وآراء فارس . ولعل هذا هو الذى يجعل الباحثين فى تاريخ الفكر الإسلامى والفلسفة الإسلامية من الغربيين يقصدون فى دراستهم الى استخلاص العناصر الأجنبية التى قامت الفلسفة الاسلامية على أساسها ، أو تأثرت بها فى أدوارها المختلفة : يجعلون من ذلك همهم ، ويتحرون على الخصوص بإظهار أثر الفكر اليونانى فى التفكير الإسلامى واضحا قويا .

وليس من العدل إنكار ما لهذه الأحداث من نفع عملى ، برغم ما قد يلابسها من التسرع فى الحكم على القيمة الذاتية لأصل التفكير الاسلامى ،

وعلى مبلغ انفعال هـذا التفكير بالعوامل الخارجية من غـير اعتبار لمـا يمكن أن يكون له من عمل فيها .

والعوامل الأجنبية المؤثرة فى الفكر الإسلامى وتطوره ، مهما يكـن من شأنها ، فهى أحداث طارئة عليه : صادفته شيئا قائما بنفسه ، فاتصلت به : لم تخلقه من عدم ، وكان بينهما تمازج أو تدافع ، لكنها على كل حال لم تمح جوهره محوا » (١٤) .

من أجل هـذا — يقول مصطفى عبد الرازق — رأينـا أن البحث فى تاريخ الفلسفة الإسلامية يكون أدنى الى المسلك الطبيعى ، وأهـدى الى الغاية حين نبـدأ باستكشاف الجراثيم الأولى للنظر العقلى الإسـلامى فى سلامتها وخلوصها ، ثم نساير خطاها فى أدوارها المختلفة ، من قبـل أن تدخل فى نطاق البحث العلمى ، ومن بعد أن صارت تفكيرا فلسفيا » (١٥) .

يلتقى المفكران إذن على ضرورة العودة المباشرة الى الفكر الإسلامى فى مصادره الأصلية ، وقبل أن يختلط بالأفكار والنظريات الأجنبية — وهذا ما حدا بمصطفى عبد الرازق الى أن يخصص فصلا من كتابه « التمهيد » عن « بداية التفكير الفلسفى فى الإسـلام » استهله بحال الفكر العـربى واتجاهاته حين ظهر الإسلام . وهو يقرر أن العـرب لم يكونوا خلوا من بعض الأفكار — التى يلخصها الألوسى فى قوله « إن شبهات العرب كانت مقصـورة على إنكـار البعث وجحد الرسـل ، وخاصة فى الصـورة البشرية » (١٦) .

وجاء الإسلام فدحض هذه الشبهات ، وأقام للعرب ولغيرهم الدين الحق الذى يثبت توحيد الله ، وضرورة إرسال الرسل مبشرين ومنذرين ، ويؤكد قضية البعث لتحقيـق الثواب والعقاب ، فى إطار شريعـة متكاملة تتناول جوانب الحياة المختلفة (١٧) .

وقـد بعث محمد ، صلى الله عليه وسلم ، بدين الإسلام داعيا الى الوحـدة فى الدين ، والى التآلف ، ناهيـا عن الفرقة . لكن كـان على القرآن أن يجادل مخالفيه من أرباب الأديان والملل فى العرب ردا للشبهات التى كانوا يثيرونها حول عقائد الدين الجديد .. على أنه كان لا يمد فى حبل الجدل حرصا على الألفة ، وكثيرا ما تختم آيات الجدال بمثل قوله « إن الله يحكم بينهم فيما هم فيـه يختلفون » (سـورة الزمر ، الآية ٣) وقوله : « وإن جادلوك فقل الله أعلم بما تعملون ، الله يحكم بينكم يوم القيامة فيما كنتم فيه تختلفون » (سورة الحج ، الآية ٦٨ — ٦٩) .

هذا الجدل فى العقائد عرض له القرآن للحاجة ، وعلى مقدارها من غير أن يشجع المسلمين على المضى فيه ، بل هو قـد نفرهم منه ، ودعـا

القرآن الى الاخذ فى هذا الجدل برفق عند الحاجة الى الجدال فى مثل قوله تعالى « ادع الى سبيل ربك بالحكمة والموعظة الحسنة ، وجادلهم بالتى هى احسن » (سورة النحـل ، الاية ١٢٥) وقوله « ولا تجادلوا أهـل الكتاب إلا بالتى هى احسن » (سورة العنكبوت ، الاية ٤٦) .

واذا كان القرآن قد نفر المسلمين من الجدل فى أمور العقـائد ، فإنه قـد حثهم على استخدام الحكمة والافادة منها . وقد ذهب معظم العلماء والمفسرين الى ان الحكمة « وما يدور حول مشتقاتها اللغوية » ترجع الى الفقه فى دين الله والعمل به (مالك ، الشافعى ، الطبـرى ، البزدوى ، السرخى ، ابو بكر بن العربى » (١٨) .

ولا شك أن هذا الفقه كان منذ اللحظة الأولى موضع إجتهاد المسلمين فى الصدر الأول ، وقد شجعهم الرسول ، صلى الله عليه وسلم ، عليه ، بصفة خاصـة ، عند عدم النص « فحـدث الاجتهاد فى التشريع الإسلامى منـذ عهد الإسلام الأول فى كنـف القرآن بترخيص من الرسول عليـه السـلام » (١٩) .

اما النظر العقلى فى أمور العقائد ، فلم يرد عن احد من الصحابة أنه خاض فية (٢٠) ،بل إنهم كانوا يرون أن التناظر والتجـادل فى الاعتقـاد يؤدى الى الانسلاخ من الدين .. من اجل ذلك كان المسلمون عنـد وفـاة الرسول ، صلى الله عليه وسلم ، على عقيدة واحدة إلا من كان يبطـن النفاق . ولم يظهر البحث والجدل فى مسائل العقائد إلا فى أيام الصحابة ، حين ظهرت بدع وشبه اضطر المسلمون الى مدافعتها (٢١) .

وهكذا يصل مصطفى عبد الرازق الى ان الاجتهاد بالراى فى الأحكام الشرعية هو اول ما نبت من النظر العقلى عند المسلمين . وقد نما وترعرع فى رعاية القرآن وبسبب من الدين ، ونشـأت منـه المذاهب الفقهية ، وأينع فى جنباته علم فلسفى هو علم أصول الفقه ، ونبت فى تربته التصوف .. وذلك من قبل أن تفعل الفلسفة اليونانية فعلها فى توجيه النظر العقلى عنـد المسلمين الى البحث فيمـا وراء الطبيعة والإلهيـات على أنحـاء خاصـة (٢٢) .

والخلاصـة أن الباحث فى تاريخ الفلسـفة الإسلامية يجب عليـه اولا أن يدرس الاجتهاد بالراى منذ نشأته الساذجة الى أن صار نسقا من اسـاليب البحث العلمى ، له أصـول وقواعده (٢٣) .ويؤكد مصطفى عبد الرازق أنه يجب البدء بهـذا البحث لأنه بداية التفكير الفلسفى عنـد المسلمين ، والترتيب الطبيعى يقضى بتقديم السـابق على اللاحق ، ولأن هذه الناحية اقل نواحى التفكير الاسلامى تأثرا بالعنـاصر الأجنبية ، فهى

تمثل لنــا هذا التفكير مخلصا بسيطا يكــاد يكون مسيرا فى طريق النمــو بقوته الذاتية وحدها ، فيسهل بعد ذلك أن نتابع أطواره فى ثنايا التاريخ ، وأن نتقصى فعله فيما اتصل به من أفكار الأمم (٢٤) .

ومع أن محمد إقبال يبدأ من نقطة أخرى ، إلا أنه يصل فى النهاية الى نفس النتيجة التى وصل اليها مصطفى عبد الرازق . فهو (أى إقبال) يرى أن فكرة ختام النبوة التى اكدها الاسلام بالنسبة لمحمد ، صلى الله عليــه وسلم ، تعتبر ، عند التأمل ، بداية أو دعوة لميلاد العقل الاستدلالى الحر فى بحثــه ، وذلك بعد أن هرم عقل الانسان الفطرى الذى كان مقيــدا بالأساطير القديمة والخرافات (٢٥) .

إن توالى إرساء الأنبياء والرسل عبر العصور السابقة يؤكد حقيقة هامة ، وهى أن الانسان كان ما يزال فى طور النشوء المتدرج ، لهذا فان العناية الإلهية لم تتركه لضلاله وتخبطه .. وإنما راحت تقدم له العون اللازم فى اللحظة المناسبة ، فى صورة نبوة أو رسالة تأخذ بيديه الى طريق الله تعــالى .

وعندما يقرر القرآن الكريم أن محمدا ، صلى الله عليه وسلم ، هو « خاتم النبيين والمرسلين » ، وأن رسالته هى الرسالة الإلهية الأخيرة الى البشر ، فانما يتضمن ذلك إطلاق المجال للعقل الإنسانى لكى يبدأ عمــله بالاعتماد على نفسه ، وعلى هدى ما أنزل اليه عن طريق الوحى .

وإن ما نقراه فى القرآن الكريم من حث العقل الإنسانى على مواجهة الطبيعة والبحث فى ظواهرها ، وعلى تأمل التاريخ واستخلاص العبرة من احداثه .. ليؤكد أن العقل الإنسانى قــد أصبح «أهــلا » لأن يقوم بدوره فى تعمير الأرض ، وتصحيح حركة التاريخ .

وهكذا نجد لدى كل من المفكرين اهتماما واضحا بدور العقل البشرى، وثقــة كبيرة فى قــدرته على فهم الدين الموحى به ، واقتحــام مشكلات الطبيعة والحياة على هــدى منه .. وتلك هى البداية الصحيحة لنشــأة الفلسفة الاسلامية فى عصرها الأول ، والشرارة الأولى لإطلاقها من رقدتها فى العصر الحديث .

مجالات الفلسفة الاسلامية :

وهنا أيضــا نلتقى بنقطــة لقــاء أخرى بين كل من محمد إقبــال ، ومصطفى عبد الرازق ، فالفلسفة الإسلامية ليست مجالا واحــدا بسيطا وإنما هى مجموع مركب ، بل إنها بما تشتمل عليه من منهج للبحث تستطيع أن تسرى فى كل فروع المعرفة الاسلامية .

يقول مصطفى عبد الرازق : « وعندى أنه اذا كان لعلم الكلام ولعلم التصوف من الصلة بالفلسفة الإسلامية ما يسوغ جعل اللفظ شاملا لهما ، فان علم أصول الفقه ، المسمى ايضـــا علـــم أصول الأحكام ليس ضعيف الصلة بالفلسفة .

ومباحث أصول الفقه تكاد تكون فى جملتها من جنس المبـــاحث التى يتناولها علم أصول العقائد ، الذى هو علم الـــكلام ، بل إنك لترى فى كتب أصول الفقه ابحاثا يسمونها « مبادىء كلامية » هى من مباحث علم الكلام . واظن ان التوسع فى دراسة تاريخ الفلسفة سينتهى الى ضم هـــذا العلم الى شعبها » (٢٦) .

وقـــد كانت — وما زالت — دعوة مصطفى عبد الرازق الى جعـــل علم أصول الفقـــه من مباحث الفلسفة الاسلامية مثـــار دهشة البعض ، وإعجاب الآخرين من دارسى الفلسفة الاسلامية . ومع ذلك فان محمـــد إقبـــال يشاطره الفـــكرة ، ويتفق معـــه فى أن البحث فى أصـــول التشريع الاسلامى هو الطريق الطبيعى لتكوين المسلم القادر على ممارسة الاجتهاد بمعناه العقلى الواسع .

وقبل أن نعرض لذلك بشىء من التفصيل لديه ، ينبغى أن نشير الى أنه يدخل فى مجال الفلسفة الإسلامية كلا من علم الكلام « وما أشد إعجابه بالمذهب الأشعرى الذى يرى أنه يحتوى على بعض الأفكار التى ترقى الى المستوى العالمى فى العصر الحـــديث ، كفكرة الزمان ، وفكرة الجوهـــر الفرد » ، وعلم التصوف « بشرط أن تجـــرى دراسته على نحـــو علمى ، أرشدنا اليه ابن خلدون فى المقدمة » .

ثم يتعرض محمد إقبال الى موضوع الاجتهاد — بمفهوم اكثر شمولا مما يوجد لدى مصطفى عبد الرازق — لكنه يقترب كثيرا منه عندما يتعرض لموضوع الفقه ، واصوله فى مجال التعبير عن روح الاسلام . يقول : « ولا ريب عندى أن التعمق فى درس كتب الفقه والتشريع الهائلة العدد لابد من أن يجعل الناقد بمنجاة من الرأى السطحى الذى يقول بأن شريعة الاسلام شريعة جامدة غير قابلة للتطور .

ومن سوء الحظ أن جمهور المسلمين المتمسكين بالقديم فى بلدنا هذا « يقصد الهند » لم يستكملوا الأهبة بعد لدرس الفقه دراسة نقدية . ومن المرجح أن مثل هذه الدراسة اذا حدثت تسىء لمعظم الناس ، وتثير خلافات مذهبيـــة .

على أننى سأغامر بإبداء بعض الملاحظات على النقطة التى نبحثهـــا الآن :

فاولا : ينبغى ان نذكــر انه منـذ ظهور الاسلام الى قيــام الدولة العباسية تقريبا ، لم يكن قـد دون من شرائع الاسلام سوى القرآن .

ثانيـــا : مما هو جدير بالملاحظة انه منذ حوالى منتصف القرن الأول الى أوائل القرن الرابع الهجرى ظهر مالا يقل عن تسع عشرة مدرسة من مدارس الفقه والراى الشرعى فى الاسلام .

وهذه الحقيقة وحدها كافية فى بيان مقدار ما بذل فقهــاؤنا المتقدمون من جهد موصول لمواجهة ما تستلزمه حضارة نامية .

وكان لابد لهؤلاء الأصوليين مع امتداد الفتح ، وما نشــأ عنـه من اتســـاع نظرة الإســـلام من أن يصطنعوا رأيا فى الأمور أكثر رحابة وأن يدرسوا الظروف المحلية للحياة والعادات للشعوب الجديدة التى دخلت فى حظيرة الاسلام .

والدرس الدقيق لمدارس الراى الفقهى على اختــلافها ، فى ضـــوء التاريخ السياسى والاجتماعى المعاصر يبين أن المشرعين تحولوا شيئا فشيئا عن طريقة الاستنباط فى تأويلاتهم الى طريقة الاستقراء .

ثالثـــا : عندما ندرس اصول الفقه الإسلامى الأربعة المتفق عليها « يقصد : اصول التشريع وهى القرآن والسنة والإجماع والقياس » وما ثار حولها من خلاف ، فان ذلك الجمود عنمذاهبنا المعترف بهـــا يتبخر ، ويبدو للعيان إمكان حدوث تطور .. » (٢٧) .

وهكذا نجد كـــلا من المفكرين يتفق على مجـــالات الفلسفة الاسلامية القديمة ، التى تمثل الفكر الإسلامى الأصـــيل ، وهى « علـــم الكلام ، التصوف ، علم أصول الفقه » بالاضافة طبعا الى فتح المجال واسعا أمام العقل الانسانى فى العصر الحاضر لكى يعيد النظر « والصياغة أيضا — كما عند إقبـــال » فى هذه المجالات ، مركزا فيها على ما يمس الانسان مباشرة فى حياته الروحية والاجتماعية ..

المشـــكلات :

تتحدد مكانة المفكر فى مجـــال الفلسفة بمدى اهميـــة المشكلات التى يتصدى لحلها ، وسعة الآفاق التى يستشرفها بفكره وخياله معا . وبهذا يستطيع المفكر أن يسهم فى تنوير مجتمعه حول اهم القضايا التى تشغله ، وتحديد الأهداف الكبرى التى يسعى الى بلوغها .

وقـــد كانت المشكلة الرئيسية لدى مصطفى عبد الرازق هى الدفاع المقنع عن أصالة الفـــكر الاسلامى فى مواجهة نزعات التهوين من شـــأنه ،

وهى تلك النزعات التى قادها عدد من مفكرى الغرب والمستشرقين الذين توفروا على دراسة الاسلام وشعوبه ، ابتداء من القرن التاسع عشر .

ومن المعروف أن هـذا العصر كان هـو عصر ازدهار الاستعمار الغربى للعالم الاسلامى ، وما صحبه من استنزاف كامل لموارده الطبيعية ، وتحطيم متعمد لأهم مقوماته العقائدية والثقافية .

وفى ذلك الوقت ، كان « العالم الاسلامى » يدرس فى أوربا على انه « حالة مرضـية » أو بتعبـير أدق « حالة مريض ميئـوس منـه » وراح المشخصون يطرحون تصـوراتهم حول أسـباب المرض ، وعوارضـه ، وتطوره المفضى لامحالة الى الموت .. ولم يقتصر الأمر على جسد المريض ، وإنما شمل روحه وعقله ، كما امتد الى تراثه كله .

وفى مثل هذه الحالة ، لا نعدم اطباء بدون ضمير ، ولا ممرضين بدون رحمة .. فانتشرت دعوات تجريد التاريخ الاسلامى من صفحاته المشرقة ، مع التركيز على نقـاط الضعف فيه ، كما ظهرت اتجاهات لجعـل الدين الاسلامى مجرد تلفيق بشرى من الأديان السابقة عليه ، وخاصـة اليهودية والمسيحية ، وشاعت الأفكار حول تجريد العقلية الاسلامية من أى إبداع أصيل لها ، وانها لـم تكن اكثر من مجرد مرآة « صدئة أحيانا » انعكست عليها عبقرية اليونان ومن خلف ذلك كله ساد الاعتقاد بين الغربيين على أن الاسلام هو ما يتمثل حاليا فى واقع الشعوب الاسلامية التى نجح الغرب فى السيطرة عليها (٢٨) .

ومن المقرر ان مصطفى عبد الرازق قـد عايش مظاهر هذه الحملة فى أوربا ، وشـاهد بنفسه آثارها على العلاقة غير المتـكافئة بين الشرق والغرب ، لهذا كان رد فعله قويا ، ولكنه آثر — بحكم تكوينه الثقافى — أن يكون منهجيا ، وأن يخاطب الغرب بنفس أسلوبه « الأكاديمى » الذى يتتبع الظاهرة فى منشئها وتطورها ونتائجها .

ولا شك فى أن دفاعه عن الفكر الاسلامى الأصيل بدءا من تفنيد أهم دعاوى المستشرقين حوله ، الى إثبـات تميزه الذاتى قبـل أن يتصل بأى مؤثرات أجنبية — قـد وضعه فى مكانة المفكر الذى يتصدى لأهم مشكلة تواجه مجتمعه ، وهى الخاصة باثبـات الذات ، والبحث عن المقـومات الأساسية لشخصية الأمة التى ينتمى اليها .

وفى أثناء مسيرته تلك ، اكتشف مصطفى عبد الرازق بعض الحلول الحاسمة ، ووضع يدهعلى بعض المعالم الرئيسية . فقد نبه الى ضرورة الالتفات الى علم أصول الفقه ، وهو اساس علم الشريعة الاسلامية كلها ، كما أكد على أهمية اتجاه الرأى فى الفقـه الاسلامى ، وارتبـاط ازدهاره بعصور القوة ، وتلازم اختفائه مع عصور الضعف . يقول : « إن النظر

العقلى نشأ أصلا من أصول التشريع فى الاسلام يؤيده ويحميه ، ولم تنزل مكانة الرأى فى الفقه الاسلامى إلا من يوم أن جاء دور الجمود ، ووقف العلم والعمل بين المسلمين عند حد محدود » (٢٩) .

وبالنسبة الى محمد إقبال ، فقد تعرض أيضا لنفس المشكلة ، لكنه كان بالتأكيد أكثر تعمقا فى دراسة الفكر الغربى ، والإلمام بأفكاره الحديثة . وقد هاله أن يزهو الغربيون بما توصلوا اليه من نظريات فى الزمان ، والحرية ، والتطور .. على حين أن المسلمين القدامى قد توصلوا فى هذه القضايا نفسها الى مستوى قريب منهم ، بل ربما فاقوهم أحيانا . وإذن فما عليه إلا أن يقوم بإعادة صياغة عصرية لتلك الأفكار الإسلامية القديمة حتى يجلوها للغربيين فتأتى برهانا ساطعا على أصالة الفكر الاسلامى ، ودحض كل ما يتردد حوله من دعاوى زائفة .

يقول محمد إقبال : « لقد آن الأوان للنظر فى مبادىء الاسلام وأصوله . وإنى لأعتزم فى هذه المحاضرات أن أناقش مناقشة فلسفية بعض الأفكار الأساسية فى الاسلام ، على أمل أن يتيح لنا ذلك ، على أقل تقدير ، فهم معنى الاسلام فهما صحيحا بوصفه رسالة للانسانية كافة » (٣٠) .

لكنه فى الوقت نفسه يرى أنه لابد من أن يصاحب يقظة الاسلام تمحيص بروح مستقلة لنتائج الفكر الأوربى ، وكشف عن المدى الذى تستطيع به النتائج ، التى وصلت اليها أوربا ، أن تعيننا فى إعادة النظر فى التفكير الدينى فى الاسلام ، وعلى بنائه من جديد اذا لزم الأمر (٣١) .

ومن هذا المنطلق ، قام محمد إقبال بدراسة موضوعات مثل الزمان ، والألوهية ، والنفس وحريتها ، والخلود ، وختام النبوة ، كما أشار فى عدة مواضع الى فكرة التطور (٣٢) .

وفى أثناء ذلك ، تمكن من الوصول الى عدة أسس هامة يمكن أن نشير منها الى فكرته حول مصادر المعرفة فى الاسلام . وهو يركزها فى المصادر الثلاثة الآتية :

١ — التجربة الدينية العميقة التى تبدأ بالتأمل وتتحقق فى العبادة .
٢ — الطبيعة بظواهرها المتغيرة .
٣ — التاريخ بأحداثه .

وعموما ، فان المعرفة عند المسلمين تبدأ من المحسوس ، وتنزع الى الملاحظة ، بخلاف المنهج الإغريقى الذى انحصر فى الاستنباط من مقدمات جاهزة ، وابتعد بالتالى عن الطبيعة المحسوسة . ومن المعروف أن هذا

المنهج الأخير قد سيطر على عقول كثير من المسلمين عند اتصالهم به ، ولكنه ما لبث أن فقد سلطانه ، وهوجم على أيدى بعض كبار المفكرين المسلمين وعلى راسهم ابن تيمية (٣٣) .

ويعود محمد إقبال مرة أخرى ليلتقى بمصطفى عبد الرازق حول فكرة الاجتهاد ، وبعثها من مرقدها فى العالم الاسلامى . وهو يقصد الاجتهاد الكامل الذى يعنى الحق الكامل فى مواجهة مشكلات الواقع المعاصر بحلول حاسمة . يقول : « لقد سلم أهل السنة بهذا النوع من الاجتهاد من ناحية إمكانه النظرى ، ولكنهم أنكروا دائما تطبيقه العملى منذ أن وضعت المذاهب (الأربعة المشهورة) وذلك لأن الاجتهاد الكامل أحيط بشروط يستحيل توافرها فى فرد واحد » (٣٤) .

ويتتبع محمد إقبال — مثل مصطفى عبد الرازق — ظاهرة الاجتهاد عبر عصور التاريخ الاسلامى ، فيرى أنها مرتبطة ارتباطا وثيقا بروح الشريعة ذاتها ، وأنها إنما ضعفت أو اختفت نتيجة ظروف أخرى هى نفسها التى كانت تخنق الحركة العقلية لدى المسلمين .

واذا كان هذا أمرا واضحا فى مجال العقائد ، فان التصوف التزهدى الذى فرق بين الظاهر والباطن قد ولد نزعة قوية من عدم المبالاة بكل ما يتصل بالظاهر (أى بالدنيا) ، وحجب الأنظار بالتالى عن ناحية هامة من نواحى الاسلام بوصفه دستورا اجتماعيا (٣٥) .

ولكن الخضوع للتقليد ، والمتابعة العمياء لآراء العلماء السابقين لم يحولا دائما دون نماذج جيدة لشخصيات إسلامية مارست بشجاعة نادرة حقها فى الاجتهاد « كابن حزم ، وابن تيمية ، والسيوطى » .

كذلك يرى محمد إقبال فى كل من محمد بن عبد الوهاب ، ومن قبله محمد بن تومرت أمثلة حية على رجال أقوياء بعثوا فى العالم الاسلامى على عصورهم روحا جديدة ، نتيجة ما تمتعوا به من قدرة على ممارسة الاجتهاد (٣٦) .

وهكذا يبدو بوضوح الالتقاء (بين محمد إقبال ومصطفى عبد الرازق) على ضرورة إحياء فكرة الاجتهاد ، النابعة أساسا من الشريعة الاسلامية ، والقادرة ، فى أكثر من مناسبة ، على النهوض بالواقع الاسلامى من حالة الجمود والتقهقر الى حالة الحركة والانطلاق .

وعندئذ لايعيب الاسلام فى شىء أن يقصر أبناؤه عن تفجير الطاقات الكامنة فيه ، أو استغلالها على النحو المطلوب . وهذا ما أساء فهمه الباحثون الغربيون والمستشرقون ، يقول إقبال : « إن الاتهامات التى وجهت الى الاسلام من جانب الباحثين الغربيين الذين حاولوا الحكم على الاسلام من خلال واقع المسلمين

ترجع فى معظمها الى عدم التفريق بين مفهومه وجوهره ، وبين تصورات العامة عنه » ومن الأمثلة الواضحة على ذلك : فكرة الزمان عند الأشاعرة التى تقترب من أحدث النظريات الغربية ، وفكرة العامة التى تبرز من أقوالهم مثل « حكم الزمان » أو « كل شىء له أوان » .. الخ (٣٦) .

خلاصة المقارنة :

لقد وجد كل من إقبال ومصطفى عبد الرازق أن ما يحتاجه العالم الاسلامى فى العصر الحديث — وبعد أن اصطدم بتفوق الحضارة الغربية الكاسح — إنما هو عودة الثقة اليه فى نفسه ، وفى ماضيه ، وفى الأسس التى يقوم عليها تاريخه وحضارته ، لذلك حاول كل منهما أن يسهم فى إعادة هذه الثقة الغائبة .. وكان لابد من إطلاق الطاقة الرئيسية الكامنة فيه ، وهى العقل ، الذى غطت عليه عصور طويلة من الجمود والتخلف . وهذا العقل — لكى يؤدى وظيفته على أكمل وجه — لابد أن ينعم بالحرية الكافية (وهذا الاتجاه يغلب على فكر محمد اقبال) وأن يستهدى فى نهضته بالوحى المنزل (وهذا مايغلب على فكر مصطفى عبد الرازق) .

ونود أن نقرر أن غرضنا من عقد مقارنة بين محمد إقبال ومصطفى عبد الرازق ليس هو أن نثبت أيهما تأثر بالآخر (فهذا مجال بحث آخر) أو أن نوحد بين وجهات نظرهما فى كل شىء ، وإنما كان الغرض الأساسى هو أن نركز الضوء على ما يتفقان فيه حول نقطة واحدة هى « إحياء الفلسفة الاسلامية أو بعث النشاط فيها من جديد فى العصر الحديث » .

وقد رأينا أن هذا العمل قد تطلب من المفكرين أن يرد كل منهما على الدعاوى الغربية التى تنتقص من العقلية الاسلامية ، وتهون من إنجازاتها المبدعة ، وقد اقتضاه ذلك أن يحدد لنفسه منهجا جديدا ، نابعا من صميم الفكر الاسلامى نفسه ، لدراسة هذا الفكر ، وتحديد معالمه ، والبدء — عند التأريخ له — ببداية صحيحة ، بدلا من الخضوع للتصنيف الغربى الذى ساد فى دراسات المستشرقين .. وأخيرا كان لابد لكل منهما أن يحدد مجالات الفلسفة الاسلامية حتى تتميز المشكلات التى تحتاج الى حلول .

ولا شك فى أن المفكرين يتفقان فى نتائج كثيرة ، وإن كان الطريق اليها — لدى كل منهما — فى بعض الأحيان مختلفا . لكن من الواضح أنهما قد تعرضا لنفس الظروف ، وعاشا نفس الحقبة التاريخية ، وقاما — تقريبا — بنفس المحاولة .. وهى إزاحة الجمود الذى ران على الفكر الاسلامى طيلة عصور طويلة ، ومن هنا برزت لديهما فكرة العودة الى المصادر

الأساسية للاسلام ، ومتابعة التطور الذى طرا على فهم المسلمين لهذه المصادر عبر العصور .

واخيرا يمكننا ان نلاحظ لدى مصطفى عبد الرازق التزاما اكثر بتطبيق المنهج العلمى الحديث فى البحث الأكاديمى ، على حين تغلب على محمد إقبال روح المغامرة فى إطلاق الفروض الكبرى .. ومن المقرر — فى مناهج البحث — أننا بحاجة الى كلتا النزعتين السابقتين : الأولى من اجل الجمع والتأصيل ، والثانية من اجل الإبداع والتجديد .

الهـــــوامش

(١) انظر مقالنا بعنوان « الفلسفة الاسلامية فى العصر الحديث » الذى ذكرنا فيه قائمة بمعظم هؤلاء المصلحين واســـاتذة الفلسفة الاسلامية — دراسات عربية وإسلامية ، الجزء السادس .

(٢) انظر عن محمد إقبال مقدمة أ . د . محمـــد السعيد جمـــال الدين لرسالة الخلود أو جاويد نامه ، القاهرة ١٩٧٤ ، وعن مصطفى عبد الرازق الكتاب التذكارى الذى أصدره المجلس الأعلى للثقافة بالقاهرة ١٩٨١ .

(٣) تمهيد لتاريخ الفلسفة الاسلامية ، الصفحة الاولى من المقدمة .

(٤) تجديد التفكير الدينى فى الاسلام ، الصفحة الثانية من المقدمة .

(٥) مثل فكرة ظهور المخلص ، والقول بالقدر .

(٦) مثل فكرة الزمان عند الأشاعرة، وفكرة ختام النبوة، وفكرة التطور.

(٧) انظر التجديد . ص ١٤ ، ١٥ وكذلك ص ١٧٤ ، ١٧٥ .

(٨) التمهيـــد ، ص ٢٨ .

(٩) السابق ، ص ٢٧ .

(١٠) التجديد ، ص ١٤٦ .

(١١) من أمثالهم بعض كبار الصوفية ، وابن تيمية ، وابن خلدون .

(١٢) السابق ، ص ٨ .

(١٣) السابق ، ص ١٥٠ ، ١٥١ .

(١٤) التمهيـــد ، ص ٩٨ .

(١٥) السابق ، ص ١٠١ .

(١٦) بلوغ الأرب ٢/٢١٣ ، ٢١٥ ، نقلا عن التمهيد ، ص ١١٢ .

(١٧) التمهيد ، ٢١٤ .

(١٨) السابق ، ص ١١٦ — ١٢٢ .

(١٩) السابق ، ص ١٢٢ .

(٢٠) انظر ابن القيم : إعلام الموقعين ١/٥٥ نقلا عن التمهيد ص ١٢١ .

(٢١) التمهيـــد ، ص ١٢٢ .

(٢٢) السابق ص ١٢٣ .

(٢٣) السابق ، نفس الصفحة .

(٢٤) اذا جاز لنـــا أن نتوقف هنا لنناقش هذه الفكرة لمصطفى عبـــد الرازق ، وهى القائمة على تصور ان هناك « فكرا خالصا » أو « ساذجا » كان موجودا قبل أن يختلط بأفكار الأمـــم الأخرى ، فاننـــا نقول : ان هذا التصور يكاد يغفل المكتسبات السابقة للعقل الانسانى ابتداء من البيئـــة الطبيعية المحيطة به ، ومرورا بموروثات الأسرة والمجتمع ، وانتهاء بالتقاط كل ما يمكن أن يتوارد الى « السمع » من ثقافة المجتمعات الأخرى . ولا يمكن أن نتصـــور المسلمين الأوائل إلا خاضعين لهذا القـــانون ، فانهم لم يكونوا صفحة بيضاء تماما حين اعتنقوا الاسلام ، بل كان لديهم تصوراتهم وأفكارهم السابقة . وحتى اذا كان الاسلام قد حطـــم الكثير جدا من هـــذه التصورات والأفكار فان القول بوجود « حالة فكرية ساذجة » يظل أمـــرا غير مقبول ، وخاصـــة فى مجال العقـــل الإنسانى . ودليلنـــا على ذلك يعتمد على تمايز احوال المسلمين الأول أنفسهم فيما بينهم ، فقد كان فيهم المجتهد الجرىء ، والمعتدل الهادىء ، والمتبع الكامل .

(٢٥) أنظر فصل « روح الثقافة الاسلامية » ، التجـــديد ، ص ١٤٢ وما بعدها .

(٢٦) التمهيـــد ، ص ٢٧ .

(٢٧) التجديد ، ص ١٨٩ ، ١٩٢ .

(٢٨) أنظر كتابنا « مدخل لدراسة الفلسفة الاسلامية » الفصل الثانى « قضية الأصـــالة فى الفلسفة الاســـلامية » حيث أوردنا أهـــم دعاوى المستشرقين فى هذا الصدد ، وقمنا بالرد عليها ص ٤١ — ٦٦ .

(٢٩) التمهيد ، ص ١٣٥ .

(٣٠) التجديد ، ص ١٥ .

(٣١) السابق ، ص ١٤ .

(٣٢) أنظر على سبيل المثال صفحات ٥ ، ٤٥ ، ١٤٦ ، ١٥٤ ، ١٥٩ ، ١٦٣ .

(٣٣) الاسابق ، ص ١٧٤ وما بعدها .

(٣٤) السابق ، ص ١٧١ .

(٣٥) السابق ، ص ١٧٣ .

(٣٦) السابق ، ص ١٧٥ ، ١٧٦ .

العـلاقات الإسـلامية البيزنطيـة فى النصف الأخير من القـرن الرابع الهجـرى ، العاشر الميلادى فى ضـوء الاتفاقية الحلبية البيزنطية ٣٥٩ هـ / ٧٩٠ م

أ . د . عليـة عبد السميع الجنزورى *

من الثابت فى التاريخ أن الحمدانيين ماكادوا يستولون على حلب سنة ٣٣٣ هـ / ٩٤٤ م ، حتى اتخذوا تلك المنطقة المتقدمة المجاورة لحدود الدولة البيزنطية قاعدة لشن حروب طويلة متقطعة على البيزنطيين . ويقـال إن سيف الدولة الحمدانى وحده غزا بلاد الروم المتاخمة لدولته أربعين غزوة . ومن المدن التابعة للبيزنطيين عندئذ والتى تعرضـت لهجمـات الحمدانيين زبطرة وعرقة وملطية ومرعش ، ولحماية دولته من ناحية الروم أقام سيف الدولة الحمدانى قلعة الحدث الأمر الذى استثار الروم فقام نقفور فوقاس سنة ٣٥٤ هـ/٩٦٥ م بغزو قيليقية واستولى على المصيصة وطرطوس(١) .

وقـد استهدفنا من هذا البحث إلقـاء أضواء على العـلاقات بين الامبراطورية البيزنطية من ناحية والقوى الاسلامية فى شـمال الشام من ناحية أخرى وذلك فى القرن العاشر للميلاد ، الرابع للهجرة . واخترنا أن نركز فى ختام هذه الدراسة على الاتفاقية التى عقدت بين قرغوية صاحب النفوذ الفعلى فى حلب بعد وفاة سيف الدولة الحمدانى والبيزنطيين* . وقد وصف المؤرخ يحى بن سعيد الأنطاكى هذه الإتفـاقية التى عقدت فى صفر ٣٥٩ هـ (٢) / يناير ٩٧٠ م (٣) بأنها « صلح وهدنة مؤبدة » (٤) .

---

* أستاذ تاريخ العصور الوسطى المساعد — كلية البنات — جامعـة عين شمس .

(١) ابن الأثير : الكامل ، حوادث سنة ٣٥٤ هـ .

(٢) يحى بن سعيد الأنطاكى : تاريخه ، ص ١٣٥ ، بن العديم : زبدة الحلب من تاريخ حلب ، ج ١ ، ص ١٦٩ .

(٣) زامباور : معجم الأنساب والأسرات الحاكمة فى التاريخ الاسلامى ، ص ٥٢٦ .

(٤) يحى بن سعيد الأنطاكى : تاريخه ص ١٣٤ .

اخترنا هذه الاتفاقية (١) موضوعا لدراستنا نظرا لما لها من اهمية بالغة فى تاريخ العلاقات الإسلامية البيزنطية فى العصور الوسطى بوصفها من الاتفاقيات الدولية القليلة التى وصلت نصوصها الينا كاملة من تلك العصور ، بل إنها تعتبر من الوثائق التاريخية النادرة التى تتعلق بإتفاقية بين المسلمين والمسيحيين قبل عصر الحروب الصليبية (٢) هذا فضلا عن انها تلقى اضواء على مرحلة هامة من مراحل الصراع بين الدولة البيزنطية والمسلمين فى الشرق .

وثمة اهمية اخرى لهذه الإتفاقية ، هى ان الدولة البيزنطية إتخذت منها ركيزة للمطالبة بحقوقها فى شمال بلاد الشام فى عصر الحروب الصليبية لا سيما فى مستهل تلك الحروب ، عندما ظهرت مطامع أمراء الحملة الصليبية الأولى فى تلك المنطقة . ذلك أن الامبراطور البيزنطى حرص منذ وصول الحملة الصليبية الأولى الى حدود بلاده على أن يقسم له أمراء هذه الحملة يمين الولاء والطاعة ، وأن يلتزموا بعد ذلك برد كافة الممتلكات التى يتم اقتطاعها من السلاجقة من نيقية حتى انطاكية ، مقابل أن يتعهد الإمبراطور بمساعدتهم بكل قواه وبأن يمدهم بفرق من الجيش البيزنطى فى حالة عدم تمكنه من مرافقتهم شخصيا (٣) . ومن اجل تحقيق ذلك تم عقد معاهدة بين الطرفين فى مايو ١٠٩٧ م . ومعنى هذا أن الدولة البيزنطية اعتبرت نفسها صاحبة حق طبيعى فى السيطرة على إقليم شمال بلاد الشام وخاصة ذلك القطاع الذى يضم انطاكية وحلب . وكان هذا الاقليم بالذات هو الذى تناولته الاتفاقية التى سنتعرض لها بالبحث بعد قليل . وبعبارة أخرى فإن الدولة البيزنطية اعتمدت فى إثبات حقوقها فى ذلك الإقليم على سوابق ترجع الى ماقبل عصر الحروب الصليبية بحوالى قرن وثلث من الزمان تقريبا إن لم

---

(١) أورد ابن العديم الاتفاقية بشىء من التفصيل فى كتابه زبدة الحلب ، حـ ١ ص ١٦٣ — ١٦٨ . لذا جعلناه اساسا لنا فى تحليل ودراسة بنودها .

2 — M. Canard : Histoire de la Dynastie des H,amdanides de Jazira et de Syrie T.I,P. 833 .

هنا يضيف (كانار) أن تلك الإتفاقية تعتبر ذات اهمية جوهرية بالنسبة لتاريخ العلاقات بين البيزنطيين والحمدانيين الأواخر فى حلب

(٣) د . عاشور : الحركة الصليبية ، جـ ١ ، ص ١٦١ .

يكن الى ماقبل القرن السابع الميلادى — الأول الهجرى — وبداية الفتوحات الإسلامية التى زحزحت النفوذ البيزنطى كلية من بلاد الشام .

وقبل أن نتعرض لهذه الاتفاقية بالدراسة المفصلة ينبغى أن نتعرف على طبيعة ذلك الإقليم الذى يشكل المسرح الذى دارت عليه حلقة من أشد حلقات الصراع الاسلامى البيزنطى ضراوة وعنفا . ولنبدأ بالنصف الثانى من القرن الرابع الهجرى العاشر الميلادى .

ذلك ان موت سيف الدولة الحمدانى فى صفر ٣٥٦ هـ / ٩٦٧ م (١) جاء خسارة كبرى نزلت بالمسلمين فى الشام لما كان معروفا عنه من شدة البأس فى مقاومة الروم او البيزنطيين (٢) وربما كانت مثابرته فى مواجهة البيزنطيين هى التى دفعت بعض المؤرخين إلى القول بأنه منذ سنة ٩٤٧ م اى حوالى ٣٣٦ هـ (٣) — فصاعدا وجد البيزنطيون أمامهم بعض العرب الذين اتصفوا « بالجلد والتحمل ، والصلابة والعناد ، مع رغبة قوية فى الطموح » (٤) .

ولا ادل على شدة عناد سيف الدولة فى جهاد الروم مما قيل عن انه حدث فى ٣٥١ هـ / ٩٦٢ م ان تقدم الروم بقيادة الدمستق (٤) نقفور الى

---

(١) يحى بن سعيد الانطاكى : تاريخه ، ص ١٢٧ ، الغزى : نهر الذهب فى تاريخ حلب ، حـ ٣ ، ص ٦٤ زامبور : معجم الأنساب ، ص ٢٠١ . هو ابو الحسن على .

(٢) د . عمر كمال توفيق : تاريخ الدولة البيزنطية ، ص ١٤٣ .

(٣) هذه الفترة تواكب فترة حكم سيف الدولة الحمدانى التى تمتد من ٣٣٣ هـ الى ٣٥٦ هـ (زامبور : المرجع السابق ، ص ٢٠١) .

4 — Gaudefroy — Demombynes et Platonov : Le Monde Musulman et Byzantin , T . v11 , P. 324 .

(٤) كانت وظيفة الدمستق **Domesticus** تعنى القيادة العليا للجيش البيزنطى كله . ولما زادت المهام العسكرية للإمبراطورية وتعقدت قسمت تلك الوظيفة ، فمنذ النصف الثانى من القرن العاشر الميلادى كان هناك دمستق للجناح الشرقى وآخر للجناح الغربى من الإمبراطورية . عن G .Ostrogorsky : History of the Byzantine State P . 251 .
(R.Guilland : Etudes Sur L'histoire administrative de Byzance)
أما ابن حوقل فقد اشار إلى وظيفة الدمستق على أنها أحد المناصب الكبرى لدى الروم والتى عددها وتكلم عنها بالتفصيل فى كتابه صورة الأرض ، القسم الأول ، ص ١٩٥ — ١٩٦ .

حلب وذلك بعد أن انقضى صوم النصارى مباشرة فباغتوا حلب فى غفلة من سيف الدولة . وكان أن اسرع سيف الدولة بحشد قواته ولكنه لم يستطع الصمود أمام الروم لقلة من معه إذ كان « فى نفـــر يسير » ، مما أدى إلى هزيمته . وعندئذ إستولى الدمستق على داره وما فيها ممـــا لا يحصى من الأموال والسلاح وغيره . ثم حاصر الروم مدينة حلب فصمد لهـــم أهلها ، وعندما أحدث الروم ثغرة فى سور المدينة قاتلهم الحلبيون عليها فقتـــل من الروم عدد كبير ودفعوهم عنها ، حتى خيم الليل وعندئذ أعادوا تعميرها . وفى ذلك الموقف الخطير إتجه رجال الشرطة فى حلب إلى منـــازل النـــاس وخانات التجار لينهبوها ، فلحق بهم الأهالى ليمنعوهم ، الأمر الذى ترتب عليه خلو السور منهم ، فتسلق الروم السور ودخلوا البلد بالسيف وخلصوا حوالى الف واربعمائة من أسراهم وجمعوا السلاح وقتلوا الناس وسبى من البلد « بضعة عشر الف صبى وصبية وغنموا مالا يوصف كثرة » . فلما لم يبق مع الروم مايحملون عليه الغنيمة أمر الدمستق بإحراق مالم يستطيعوا حمله ، فى الوقت الذى إنسحب الأهالى إلى القلعة يحتمون بها . وهكذا ظل الدمستق فى حلب حوالى تسعة أيام حتى إذا ما أراد الرحيل بما غنـــم قال له ابن اخت الإمبراطور الذى كان يرافقه « قد بلغنـــا مالم يكن الملك (١) يؤمله وغنمنا وقتلنا وخربنـــا وخلصنا اسرانا وبلغنا مالـــم يسمع بمثله » وحرضه على البقـــاء والاستيلاء على القلعـــة . وكان أن اتفقـــا على أن يتقدم إبن أخت الإمبراطور إلى القلعة ليستولى عليها فى حين ينتظره الدمستق لحراسة سور المدينة . لكن ماأن إقترب إبن أخت الإمبراطور من القلعة حتى القى عليه حجر أرداه قتيلا ، فعـــاد به أصحابه الى الدمستق ، الذى أمر بقتـــل كل من معـــه من الأسرى المسلمين وكانوا الفـــا ومائتى ثم عاد الى بلاده (٢) .

ومهما يكن من أمر ، فإن هجمات الروم على حلب فى ذلك الدور أدت الى إضعاف تلك الإمارة الاسلامية ، فاضطربت أحوالها وساءت .

وضاعف من سوء الأحوال فى حلب أن خليفة سيف الدولة فى حكمها ، وهو ابنه سعد الدولة لم يكن على درجة من الكفاءة تمـــكنه من مواجهـــة الهجوم البيزنطى ، إذكانت تنقصه شجاعة أبيـــه وحنكته السياسية ممـــا أغرى بعض أمراء دولته على الخروج عليه (٣) .

---

(١) المقصود بالملك هنا الامبراطور رومانس الثانى Romanus 11 ٩٥٩ — ٩٦٣ م (G. Ostrogorsky : OP . cit , p.578) . أما الدمستق فكان نقفور فوقاس الذى اصبح بعد ذلك إمبراطورا بإسم نقفور الثانى .

(٢) ابن الأثير : الكامل ، حوادث ٣٥١ هـ .

(٣) د . عمر كمال توفيق : تاريخ الدولة البيزنطية ، ص ١٤٣ .

والواقع إن الحاكم الحقيقى لحلب عند وفاة سيف الدولة كان الحاجب قرغوية (١) ، غلام سيف الدولة وكان سعد الدولة أبو المعالى شريف مقيما فى ميافارقين مع والدته عند وفاة أبيه،فأسرع بعض غلمان سيف الدولة الى استدعائه ، ووصل الى حلب فى ربيع الأول ٣٥٦ هـ (٢) ٩٦٧ م .

وسرعان مادبت الخلافات بين سعد الدولة وابن عمه أبى فراس الحارث بن سعيد بن حمدان ، فتوجه سعد الدولة لمحاربته بصحبة قرغويه وإنتهى الأمر بمقتل أبى فراس بتدبير الحاجب قرغويه وبعض غلمانه وذلك سنة ٣٥٧ هـ (٣) / ٩٦٨ م .

وزادت الأمور تعقيدا عندما عاد إمبراطور الروم نقفور الثانى فوقاس Nicephoros 11 Phocas « ٩٦٣ — ٩٦٩ م (٤) / ٣٥٢ — ٣٥٩ هـ » الى تهديد شمال بلاد الشام (٥) فى نفس السنة السابقة وبنى حصن بغراس أمام انطاكية وتناقل الناس القول بأنه ينوى مهاجمة انطاكية وحلب وعندئذ اشار الحاجب قرغويه على سعد الدولة بأن يخرج من حلب حتى لايحاصر فيها . وعندما إستجاب سعد الدولة لمشورته وخرج إلى بالس ارسل إليه قرغويه يقول « إمض الى والدتك فإن أهل حلب لايريدونك ولايتركونك تعود إليهم » .

ولم يلبث ان قطع قرغويه الدعاء لسعد الدولة من حلب وتقرب إلى

---

(١) يسميه جروسيه René Grcusset : L'Empire bu Lenvant, p. 116 (الوزير) وهى تسمية غير سليمة بينما يسميه كانار (Chamballan) اى الحاجب وهى تسمية أصح .
(M. Canard : Histoire de le Dynastie des Hamdanides de Jazira et de Syrie , T.1 , P. 831 .

(٢) ابن العديم : زبدة الحلب ، ج ١ ، ص ١٥٥ . دخل حلب يوم الاثنين ٢٠ ربيع الأول ٣٥٦ هـ .

(٣) ابن العديم : المصدر السابق ، ج ١ ، ص ١٥٦ — ١٥٧ .

4 — G. Ostrogorsky : Op cit , P. 578, A.A Vasiliev : Histoire de L, Empire Byzantin, T.1 , P . 408 , Gaudefroy - Demombunes et Platonov : OP . cit , T. v11 , P. 461 .

(٥) كانت اهم المدن التى فتحها نقفور هى : معرة النعمان ، معرة مصرين، كفر طاب ، شيزر ، حماه ، حمص ، عرقة ، طرابلس ، جبلة واللاذقية . ويقال انه جاءه ابو الحسن على ابن ابراهيم بن يوسف التصيص باللاذقية فوافقه على رهائن تدفع إليه منها وكافأه نقفور بان جعله (سردغوس) بمعنى ستراتيجوس اى حاكم عسكرى للمدينة (ابن العديم : المصدر السابق ، ج ١ ، ص ١٥٨ — ١٥٩) .

أهلها بتحصين قلعتها وإعادة بناء سور البلد وتقويته (١) ، فى الوقت الذى عاد إمبراطور الروم إلى بلاده بعـد أن سمع بأخبـار تلك التحصنات أما قرغويه فقد إستبد بحكم حلب ، وشاركه فى حكمها غلامه بكجور « ودعى لهما على المنابر » وذلك ٣٥٨ هـ (٢) / ٩٦٨ — ٩٦٩ م .

على أن سعد الدولة أبو المعالى لم يستسلم لتلك الأوضاع ، فعـاد الى حلب فى رمضان ٣٥٨ هـ لمحـاربة قرغويه واستمر يناوءه لمـدة ثلاثة أشهر (٣) ولكنه لم يستطع استرداد المدينة من قرغويه الذى استولى على حلب وطرد منها ابن استاذه (٤) وبطبيعة الحال كانت النتيجة الحتمية لتلك الإحتكاكات هى إضعاف الجبهة الحلبية فى مواجهة البيزنطيين .

والواقع إن الإمبراطور نقفور فوقاس كان لايمـكن ان يتـرك تلك الفرصة تمر دون تحقيق أطماعه فى شمال الشـام . وقـد عرف عن ذلك الإمبراطور أنه من أبرز أباطرة الأسرة المقدونية — التى حكمت بيزنطة من ٨٦٧ حتى ١٠٥٦ م (٥) — والذين اشتهروا بالكفاية والمقدرة (٦) .

وتنقسم جهود نقفور فوقاس فى الشرق فى السنتين الأخيرتين من حكمه (٩٦٨ — ٩٦٩ م) الى قسمين : الأول وهو العمليات الحربية التى قام بها واشرف عليها بنفسه ، والثانى وهو إمتداد هذه العمليات عن طريق قواده وجيوشه فى الشام حتى آخر عهده (٧) .

أما فيما يخص جهود نقفور — الذاتية — وهذا يجعلنا نتراجع قليـلا للخلف — فيهمنا منها ماقام به فى بلاد الشام آخر سنة ٣٥٧ هـ / ٩٦٨ م ، فقد توجه الى شمال بلاد الشام ونزل بانطاكية يومين رحـل بعدهما الى معرة مصرين وامن اهلها من القتـل وكان عددهم حوالى الف ومائتى نفس وسيرهم الى بلاده ثم فتح معرة النعمان وحماه وحمص ومنهـا سـار الى

---

(١) ابن العديم : المصدر السابق ، حـ ١ ، ص ١٦٠ .

(٢) ابن العديم : المصـدر السـابق ، حـ ١ ، ص ١٦١ . كان قرغويه يخاطب بالحاجب وغلامه بكجور بالأمير .

(٣) يحى بن سعيد الأنطاكى : تاريخه ، ص ١٣٣ .

(٤) الغزى : نهر الذهب ، جـ ٣ ، ص ٦٥ .

5 — G . Ostrogorsky : Op . cit , P. 574 .

(٦) د . عمر كمال توفيق : تاريخ الدولة البيزنطية ، ص ١٣٥ . وقد إتصـف نقفور فوقاس بالذات بالبـراعة الشديدة فى التكتيك الحربى .

(Larousse Encyclopedia of Ancient and Medieval History , the middle ages, P. 290) .

(٧) د . عمر كمال توفيق : تاريخ الدولة البيزطية ، ص ١٤٣ .

طرابلس ونزلها يوم عيد الأضحى ، العاشر من ذى الحجة ٣٥٧ هـ واقام عليها تلك الليلة « واحرق ربضها » وحاصر مدينة عرقة تسعة ايـام وفتح حصنها المنيع بالسيف واخذ ما فيه من النـاس والأموال ثم رجع الى بلدان الساحل ففتح حصن إنطرطوس ومرقية وحصن جبلـة وصـالح اصحاب اللاذقية عليها وخرب من القرى مالا يحصى ثم عبر الى انطاكية وبنى حصن بغراس مقابلها « ورتب فيه رئيسا يقال له ميخائيل البرجى ورسم لسـائر اصحاب الأطراف طاعته ورتب معه الف رجل ورجع الملك الى القسطنطينية واعاد الى انطاكية غلامه بطرس الإسطراطوبدرخ (١) » .

وإذا كان يحى بن سعيد الانطاكى قد اورد تلك الأحداث فى آخر سنة ٣٥٧ هـ ، فان ابن الأثير وضعها ضمن حوادث سنة ٣٥٨ هـ ، والراجح أن جزءا منها فى آخر السنة الأولى والباقى فى السنة الثانـية ، فقد بين ابن الأثير أن نقفور بعد أن توجه الى بلاد الساحل — وكان ذلك أوائل سـنة ٣٥٨ — « أقام فى الشام شهرين يقصد اى موضع شـاء ويخرب ماشـاء ولا يمنعه احد وصار للروم الهيبة فى قلوب المسلمين (٢) » .

= (M. Canard : Histoire de la Dynastie des H amdani des , T. 1 P. 832).
والراجح انه كان احد قواد نقفور وابن شقيقه فى نفس الوقت كما هو واضح من إسمه الذى اورده استروجورسكى .
(G. Ostrogorsky : Op . cit , P. 290) .

(١) يحى بن سـعيد الانطاكى : تاريخـه ، ص ١٣١ . وبطـرس الإسطراطوبدرخ هو نفسـه الذى سماه ابن العديم الطربازى وهو بطرس فوقاس Pierre Phocas أو Peter Phocas ابن شقيق نقفور وهو قائد الحامية البيزنطية فى شمال الشام . اما ميخائيل البرجى فهو Michel Bourtze s أو Michael Burtzes فى المراجع الأجنبية .
(Rensé Grosset : L' Empire du Levant, P. 116 , G. Ostrogorsky : Op . cit , P. 290 ,
اسد رستم : الروم فى سياستهم وحضارتهم ودينهم وثقافتهم وصلاتهم بالعرب ، حـ ٢ ، ص ٤٢) وإذا كان يحى بن سعيد يشير الى بطرس بانه كان غلام نقفور فإن جروسيه ومن اخذ عنه مثل اسـد رستم يقولون إنه كان ابن شقيق نقفور فوقاس . اما ابن العـديم فيشير اليه على انه كان «خادما لنقفور» (ابن العديم : زبدة الحلب ، حـ ١ ، ص ١٦١ .) بينما يذكر كانار انه « احد قواد نقفور وانه كان خصـيا » .

(٢) ابن الأثير : الكامل ، حوادث ٣٥٨ هـ .

لكن لماذا عاد نقفور الى بلاده بعد ذلك ، هل كان ذلك بسبب تحصينات انطاكية وحلب معا كما ذكر ابن الأثير ؟ « اراد ان يحصر انطاكية وحلب فبلغه ان اهلها قد اعدوا الذخائر والسلاح وما يحتاجون إليه فإمتنع من ذلك » ، (١) أم أن عودته كانت راجعة الى شدة تحصينات قرغويه لحلب ؟ « حين علم ملك الروم بتقوية قرغويه لحلب دخل بلاده » . (٢) لكن إذا كان هذا مادونه المصدر العربى فإن المصادر البيزنطية والغربية لم تبرز سببا جوهريا لتلك العودة ولو انه من المرجح أن الإمبراطور عاد عندئذ ليوجه ضربة سريعة قوية للبلغار على الدانوب (٣) .

وكل مايهمنا هو أن نقفور عاد الى بلاده من شمال الشام فى أوائل ٣٥٨ هـ وبالتحديد بعد مضى حوالى شهرين (٤) منها « مطلع ٩٦٩ م » (٥) ، ومعه من الصبى حوالى مائة الف شخص « ولم يأخذ إلا الصبيان والصبايا والشبان » أما الكهول والشيوخ والعجائز فمنهم من قتله ومنهم من اطلقه (٦) .

والواقع ان سياسة نقفور فى بلاد الشام ، وإصراره على القيام بحملة على تلك البلاد سنة بعد اخرى ، ادت إلى تحول شديد فى ميزان القوى فى شمال بلاد الشام آنذاك لمصلحة البيزنطيين .

وكان أن تضافرت عدة عوامل فى ذلك الوقت لتسهيل مهمة البيزنطيين فى الإستيلاء على شمال بلاد الشام ، وكانت أول مدينة هامة تسقط فى ايديهم بعد قليل هى مدينة انطاكية .

ذلك أن انطاكية كان قد إعتراها الضعف بسبب إفتقارها إلى الرجال المحاربين بعد أن اسر الإمبراطور عددا كبيرا من شبابها الأقوياء .

يضاف الى ذلك اضطراب الأحوال الداخلية فى أنطاكية آنذاك . من ذلك ما يتردد فى المصادر عن وصول رجل اسود اليها من مصر « ممن افلت من صعاليك الطرسوسيين يعرف بالرغيلى » جاءها فى قوة قليلة ليغزو بهم

---

(١) ابن الاثير : المصدر السابق ، حوادث ٣٥٨ هـ .

(٢) ابن العديم : تاريخه ، ج ١ ، ص ١٦١ .

3 — G. Ostrogorsky : Op . cit , P. 292 .

(٤) ابن الأثير : الكامل ، حوادث ٣٥٨ هـ .

5 — G. Ostrogorsky : Op . cit , P. 292 ,

اسد رستم : المرجع السابق ، ص ٤٢ .

د . جوزيف نسيم : تاريخ الدولة البيزنطية ، ص ١٦٧ .

(٦) ابن الاثير : الكامل ، حوادث ٣٥٨ هـ .

الى أطراف الروم وأقام بها فتـــرة مع علوش الكردى الذى كـــان يتولاها آنذاك ثم اغتيال الرغيلى علوش وانفرد بحكم أنطاكية « حتى جاءها بطرس الإسطراطوبدرخ » (١) أو بطرس فوقاس من قبل الامبراطور نقفور ، كما مر بنا ، وعندئذ انضم اليه ميخائيل بورتزيه المقيم بحصن بغراس .

فاذا أضفنا الى ذلك دور أهـــل بوقة (٢) من النصارى الذين كـــان الإمبراطور نقفور قد إستولي على بلدهم وإتفق معهـــم على أن ينتقلوا إلى انطاكية متظاهرين بانهم إنما فعلوا ذلك خوفا من الروم . ولكنهم فى حقيقة الأمر كانوا عونا للروم الذين ماكادوا يصلون إلى انطاكية حتى اعانوهم على فتحها ، ففعلوا ذلك كما اتفقوا أيضـــا مع نصـــارى انطاكيـــة ثم كاتبـــوا « الطـــربازى » (٣) أو Pierre le Stratopedarque ويرجـــح أنه فى نفس ذلك الوقت أيضا أرسل ترغويه الى الطربازى مستنجدا بعـــد أن حاصره سعد الدولة أبو المعالى ، وبالفعل ســـــار الطربازى نحوه ثم « عدل إلى انطاكيـــة » (٤) .

وهكذا حانت الفرصـــــة لقوات نقفور فوقاس لفرض سيطرتها على الجزء الشمالى من بلاد الشام فى الوقت الذى كان الإمبراطور نفسه مقيما فى القسطنطينية يقضى السنة الأخيرة من حكمه .

---

(١) يحى بن سعيد الأنطـــاكى : تارخه ، ص ١٣٣ — ١٣٤ . هنـــا يذكر (كانار) ان السلطة فى أنطاكية انتقلت من علوش الكردى الى المصرى الاسود الذى كان فيما مضى ضمن حامية طرطوس
(M. Canard . Op. cit, T. 1, P. 832)

(٢) بوقة أو بوقا قرية من قرى انطاكية (ياقوت الحموى : معجم البلدان ، دار صادر ودار بيروت،جـ٤ ، ص ٥١٠).وقد بنى هشام بن عبدالملك « حصن بوقا من عمل انطاكية ثم جدد واصلح حديثا » (البلاذرى : كتاب فتوح البلدان ، نشر الدكتور صلاح الدين المنجد ، القسم الأول، ص ١٧١) أمـــا ابن حوقل فقد حددهـــا على الخريطة التى رسمها وسماها « صورة الشـــام » بانه إذا جعلنا بلاد الروم إلى الجنوب وجبل اللكام شرقا وضفة الفرات غربا تكون سمياط وملطية على ضفة الفرات وإلى الشرق منهما شمشـاط « وياخذ من شمشاط طريق إلى الجبل وعليه دلوك ورعبان ومرعش وبوقا واسفل بوقا الحدث » أما انطاكية فتقع فى شمال غرب بوقا .
(ابن حوقل : صورة الأرض ، القسم الأول ، ص ١٦٦ — ١٦٨)

(٣) ابن الأثير : الكامل ، حوادث ٣٥٩ هـ ، ابن ابن العديم : زبدة الحلب ، جـ ١ ، ص ١٦٢ .

(٤) ابن العديم : المصدر السابق ، جـ ١ ، ص ١٦١ .

وهكذا تضافرت جهود نصارى بوقة والنصارى المقيمين فى انطاكية ذاتها « وكاتبوا الطربازى حين خرج ، بأن انطاكية خالية ، وليس بها سلطان . » (١)

ولا شك فى أن ضعف انطاكية حينذاك بالإضافة إلى دور اهل بوقة ساعدا فى تسهيل مهمة دخول بطرس فوقاس وميخائيل بورتزيه إلى انطاكية وتم ذلك فى ذى الحجة ٣٥٨ هـ (٢) / أكتوبر ٩٦٩ م . (٣) أو فى أول سنة ٣٥٩ هـ (٤) / ٩٦٩ م . ولو انه من المرجح أن انطاكية تعرضت لحصار من جانب الروم إستمر من ذى الحجة ٣٥٨ هـ حتى أول ٣٥٩ هـ ، حتى تمكنوا من دخول المدينة والإستقرار بها .

وما أن دخل الروم انطاكية حتى اشعلوا فيها النيران ووضعوا السيف فى أهلها وأسروا عددا كبيراً من شباب المسلمين ورجالهم ونسائهم ، بل بلغ بهم الحد ان « جعلوا الجامع صيرة للخنازير » (٥) ثم طرد بقية الأهالى المسلمين من المشايخ والعجائز والأطفال من البلد (٦) . وأعيد تعميرها بواسطة عناصر مسيحية خصوصا من الأرمن (٧) .

ويعلق ابن حوقل تعليقا معبراً عن موقف القوى الإسلامية المتخاذل من سقوط المدينة فى قبضة الروم فيقول « فتحها الروم فى أول سنة تسع وخمسين فما إضطرب فيها من قطع شعرة للروم ولا توصل فى نصرتها برأى

---

(١) ابن العديم : المصدر السابق ، حـ ١ ، ص ١٦٢ .

(٢) يحى بن سعيد الانطاكى : تاريخه ، ص ١٣٤ ، وهو يذكر أن ذلك كان فى ثالث عشر ذى الحجة ، ابن العديم : تاريخه ، حـ ١ ، ص١٦٢ ويذكر ان ذلك حدث لثلاث عشرة ليلة خلت من ذى الحجة أى فى رابع عشر ذى الحجة .

3 — G. Ostrogorsky : Op . cit , P. 290 , René Grousset : L' Empire du Levant , P. 116 .

(٤) ابن حوقل : صورة الأرض ، القسم الأول ، ص ١٨٠ ، ابن الأثير : الكامل ، حوادث ٣٥٩ هـ .

(٥) ابن الأثير : الكامل ، حوادث ٣٥٩ هـ ، ابن العديم تاريخه ، جـ ١ ، ص ١٦٢ — ١٦٣ . هنا يذكر ابن الأثير أن عدد من سبى فى ذلك الوقت كان يزيد على عشرين الف إنسان .

(٦) ابن الأثير : المصدر السابق ، حوادث ٣٥٩ هـ .

7 — René Grousset . L' Empire du Levant. P. 116 .

صحيح ولا مشلوم وبجوارها من السلاطين والبوادى والقروم والملوك من قد أشغله يومه عن غده وحرامه وحطامه عما او جب الله تعالى والسياسة والرياسة عليه فهو يلا حظ مافى أيدى تجار بلده ويشتمل عليه ملك رعيته ليوقع الحيلة على اخذه والشبكة على صيده والفخ على ما نصب له ثم لايمتع به فيسلب عما قريب ماإحتقب من الحطام وجمع من الآثام » . (١)

وقد قوبل سقوط انطاكية فى يد البيزنطيين بارتياح كبير فى العالم المسيحى أجمع ، وعلق بعض المؤرخين المحدثين على ذلك بقولهم « لقد تم الانتقام بعد مرور قرون عديدة من البؤس والهزائم » (٢) هذا فى حين هلل البعض الآخر بعودة انطاكية للبيزنطيين ، ووصفها بأنها « انطاكية العظيمة ثيوبوليس Theopolis المجيدة ، مدينة البطارقة العظام ، مدينة الرسل العظام ، مدينة المجامع والبدع والهراطقة » (٣) .

والواقع أن الاستيلاء على انطاكية كان من اخطر النتائج التى اسفر عنها التدخل البيزنطى فى الشام فى القرن العاشر الميلادى (الرابع الهجرى) لما ترتب عليه من عودة تلك المدينة الى احضان المسيحية بعد أن ظلت فى أيدى المسلمين منذ أن انتزعوها فى صدر حركة الفتوحات الاسلامية فى القرن السابع الميلادى ، عندما اضطر الامبراطور هرقل ٦٣٥م/١٤ هـ الى التخلى عنها ، وباستيلاء البيزنطيين عليها فى القرن العاشر عادت مرة اخرى للحكم البيزنطى واصبح يحكمها حاكم يعينه الإمبراطور البيزنطى ، كما غدت تلك المدينة الحصينة المعقل الامامى للامبراطورية البيزنطية على حدود شمال الشام ، وظلت كذلك حتى تمكن المسلمون من استردادها (٤) .

---

(١) ابن حوقل : صورة الارض ، القسم الأول ، ص ١٨٠ .

2 — Rene Grosset : Op . cit , P. 116. عن Schlumberger .

3 — A . A . Vasiliev. . Op. cit, T. 1, P. 409 .

Theopolis اسم اعطاه جستنيان للمدينة . ولقد كان لانطاكية اهميتها بالنسبة للمسيحيين عامة وللدولة البيزنطية خاصة ، اذ كانت مقر مطرانية هامة ، وكانت لها ارتباطاتها التاريخية والدينية ببيزنطة منذ القدم ، كما كانت مركزا من المراكز المسيحية الهامة منذ العهود الأولى للمسيحية . وقد ظلت تابعة للحكم الاسلامى نحو ثلاثة قرون .

(G. Ostrogorsky : Op. cit , P. 290 ,

د . عمر كمال توفيق : مقدمات العدوان الصليبى على الشرق العربى ص ١٨ ،

Larousse Encyclopedia of Ancient and Medieval History , the Middle Oges , P. 290 .

(٤) د . عمر كمال توفيق : تاريخ الدولة البيزنطية ، ص ١٤٤ .

واذا كان السلاجقة المسلمون قد استولوا على انطاكية بعد ذلــك فى العاشر من شعبان ٤٧٧ هـ (١)/١٠٨٥م فان قصر المدة بين تلك السنة وفتح الصليبيين لها سنة ١٠٩٨م أمر له دلالته بالنسبة لدارسى تاريخ الحــروب الصليبية لأن تلك الفترة القصيرة لم تكف لمحو معالم الحكم البيزنطى وإزالة بقايا الادارة البيزنطية من المدينة مما جعل الدولة البيزنطية تتمسك بحقهــا الشرعى فى انطاكية وتصر على ذلك الحق منذ اليــوم الأول الذى قامت فيه إمارة أنطاكية الصليبية (٢) فى ١٠٩٨ م / ٤٩٢ هـ .

وفى غمرة الانتصارات التى حققهــا الروم فى انطاكية كــان لابد من أن يتطلعوا الى توسيع نفوذهم فى شمال الشام حيث مازالت مدينة حلب تشكل عقبة كؤود فى وجــه التوسع البيزنطى . وقــد مــر بنــا كيف توافق زمنيا استنجاد نصارى انطاكيــة قبل فتحها ببطرس فوقاس (الطــربازى) مــع استنجاد قرغويه ضد أبى المعالى سعد الدولة الذى كان محاصرا له . وقد شرع بظرس فوقاس فى السير فعلا لنجدة قرغويه الا انه غير خط سيره فى آخــر لحظة الى انطاكية ونجح فى الاستيلاء عليها . وبعد ذلك جاء دور حلب فتوجه اليها بطرس فوقاس لنجدة قرغويه .

ويبدو أن سعد الدولة خشى عاقبة الاصطدام بالروم ، وخاصة بعد ان استفحل خطرهم بالاستيلاء على أنطاكية ، فعدل عن حصار حلب وسار منها الى حمص وهذا ما عبر عنه يحى بن سعيد الانطاكى بقوله « لمــا عرف أبو المعالى فتح انطاكية رحل عن حلب الى حمص واقام بهــا » (٣) . وبالفعل انفد الروم « جيشا كثيفا » الى حلب (٤) .

ولا شك فى أن زحف الروم على حلب لم يكن بدافع نجدة قرغويه بقدر ما كان وليد الرغبة فى الاستيلاء على حلب ذاتها ولذلك ما كادوا يصلون الى أسوارها حتى شرعوا فى مهاجمة المدينة من شماليها وحاصروا قلعتها (٥) وبعد أن استمر حصــارهم لهــا « سبعا وعشرين يوما » ادركوا صــعوبة

---

(١) ابن القلانسى : ذيل تاريخ دمشق ، ص ١١٧ .

(٢) د . سعيد عاشور . الحركة الصليبية ، جـ ١ ، ص ١٠٠ — ١٠١ . كان سليمان بن قتلمش السلجوقى قــد باغت أنطاكية (وملكها سرقة) من فلاريتوس الأرمنى .

(٣) يحى بن سعيد الأنطاكى : تاريخه ، ص ١٣٤ . هنا يذكر ابن العديم أن ابو المعالى رحل الى خناصرة ثم الى معرة النعمان . (ابن العديم : زبدة الحلب ، جـ ١ ، ص ١٦٣) .

(٤) ابن الاثير : الكامل ، حوادث ٣٥٩ هـ .

(٥) ابن العديم : زبدة الحلب ، جـ ١ ، ص ١٦٣ .

الاستيلاء عليها ، فترددت المراسلات بين بطرس فوقاس وبين قرغويه الى ان تقرر الأمر على صلح وهدنة مؤبدة » (١) .

وهكذا وجد قرغويه نفسه مضطرا الى عقد هدنة مع البيزنطيين بعد ان تسبب هو فى اضعاف الجبهة الإسلامية فى شمال الشام بعدم اتحاده مع سعد الدولة . أما عن أهم بنود تلك المعاهدة فيمكن الوقوف عليها مما ذكره ابن العديم (٢) :

١ — « هادنهم قرغويه على حمل الجزية عن كل صغير وكبير من سكان المواضع التى وقعت الهدنة عليها ، دينار قيمته ستة عشر درهما اسلامية وان يحمل اليهم فى كل سنة عن البلاد التى وقعت الهدنة (٣) عليها سبعمائة الف درهم » .

وكما يفهم من هذا البند فانه اختص بتحديد الجزية التى على الرؤوس والخراج الواجب على الأرض . وقد فرضت الجزية على كل مسلم بدون استثناء بالاضافة الى أن الخراج الواجب على أرض الهدنة كلها حدد بسبعمائة الف درهم » .

٢ — « يكون الأمير على المسلمين قرغويه ، والأمر بعده لبكجور ، وبعدهما ينصب ملك الروم أميرا يختاره من سكان حلب وليس للمسلمين أن ينصبوا أحد » .

نص هذا البند على أن يتولى إمرة حلب الحاجب قرغويه ثم بكجور ثم

---

(١) يحى بن سعيد الأنطاكى : تاريخه ، ص ١٣٤ .

(٢) أورد ابن العديم المعاهدة أو الاتفاقية بشىء من التفصيل فى كتابه زبدة الحلب ، جـ ١ ، ص ١٦٣ : ١٦٨ .

(٣) فصل ابن العديم فى المصدر السابق ، جـ ١ ، ص ١٦٤ — ١٦٥ هذه البلاد على النحو التالى : « حمص ، جوسية ، سلمية ، حماه ، شيزر ، كفر طاب ، افامية ، معرة النعمان ، حلب ، جبل السماق ، معرة مصرين ، قنسرين والاثارب الى طرف البلاط الذى يلى الأثارب وهو الرصيف الى ارحاب ، الى باسوفان الى كيمار الى برصايا ، الى المرج الذى هو قريب عزاز ، ويمين الحد كله لحلب والباقى للروم ، ومن برصايا يميل الى الشرق ، ويتصل وادى ابى سليمان الى فج سنياب الى نافوذا ، الى اوانا الى تل حامد ، الى يمين الساجور الى مسيل الماء الى أن يمضى ويختلط بالفرات (انظر ياقوت الحموى : معجم البلدان ، الغزى : نهر الذهب فى تاريخ حلب ، Dussaud : Topographie Historique de la Syrie Antique et Medievale)

ومعظم هذه البلاد يقع عند القسم الأوسط من جبل بهرا حسب تقسيم ابن حوقل : صورة الأرض ، القسم الأول ، ص ١٦٦ .

يولى إمبراطور الروم بعـــد ذلك من يشـــاء من سكان حلب دون تدخـــل من المسلمين .

٣ — « لا يؤخذ من نصرانى جزية فى هذه الأعمال ، الا اذا كان له بها مسكن أو ضيعة » .

وهذا البند جعل شرط الجـــزية على المسيحى أن يكون لـــه مسكن أو أرض ببلاد الهدنة وبذلك إستثنى المسيحيين الذين لا يملكون شيئا .

٤ — « إن ورد عسكر إسلامى يريد غزو الروم منعه قرغـــويه ، وقال لـــه : « إمض من غير بلادنا ، ولا تدخل بلد الهدنة » فان لم يسمع أمير ذلك الجيش قاتله ومنعه ، وإن عجز عن دفعه كاتب ملـــك الروم (١) والطربازى لينفذ اليه من يدفعه » .

وبذلك فرضت المعـــاهدة الا تستخدم ارض حلب معـــبرا لأى جيش اسلامى يقصد بلاد الروم ، واذا اصر قائد ذلك الجيش على اختراق اراضى حلب فى طريقه لغزو بلاد الروم ، وجب على أمير حلب صده ومقاتلته ، فاذا عجز كاتب إمبراطور الروم أو إبن اخيه بطرس فوقاس « الطربازى » ليبعث اليه من يرد ذلك الجيش .

٥ — « متى وقف المسلمون على حال عسكر كبير كتبوا الى الملك والى رئيس العسكر ، واعلموهما به لينظروا فى أمرهما » .

اى انه اذا علم مسلمو حلب او البلاد التى تشملها هذه الهدنة بتحرك جيش كبير الى بلاد الروم كتبوا الى الامبراطور والى قائد جيشه واخبروهما به ليتخذوا حذرهم ويعدوا له عدتهم .

٦ — « إن عزم الملك او رئيس العسكر على الغـــزاه الى بلد الاسلام تلقـــاه بكجور الى المكـــان الذى يؤمر بتلقيه اليه ، وان يشيعه فى اعمـــال الهـــدنة » .

اذا عزم الامبراطور أو قائد جيشه مهاجمة بلاد المسلمين تلقاه بكجور الى المكان الذى يؤمر بتلقيه اليه ويرافقه داخل نطاق منطقة الهدنة .

---

(١) المقصود به امبراطور الروم لكن ابن العديم يسميه باسم الملـــك فى بنود المعاهدة كلها .

٧ — « لا يهرب من فى الضياع ليبتـــاع العسكر الرومى ما يحتـــاجون اليه ، سوى التبن ، فانه يؤخذ منهم على رسم العساكر بغير شىء » .

وفى الحالة السابقة يظل أهالى البلاد التى تشملها الهـــدنة فى أماكنهم حتى يبتاع جيش الروم منهم ما يحتاج اليه ، ما عـــدا (التبن) — وهو علف الخيل — فانه يؤخذ منهم دون مقابل .

٨ — « يتقدم الأمير بخدمة العساكر الرومية الى الحد ، فاذا خرجت من الحـــد عاد الأمير الى عمله » .

يتقـــدم امير حلب بخدمة القـــوات بالرومية الى حدود البلاد المشمولة بالهدنة فاذا فارقت حـــد منطقة الهدنة عاد أمير حلب الى مقره .

٩ — « إن غـــزا الروم غير ملة الاسلام ســـار اليه الأمير بعسكره ، وغزوا معـــه كما يأمر » .

اذا خرج الجيش الرومى لمحـــاربة غير المسلمين ســـار اليه أمير حلب بقواته وحاربوا معه .

١٠ — « اى مسلم دخل فى دين النصرانية فلا سبيل للمسلمين عليه ، ومن دخل من النصارى فى ملة الاسلام فلا سبيل للروم عليه » .

اى مسلم دخل النصرانية لا حكم للمسلمين عليه ، واى نصرانى دخـــل الاسلام لا حكم للروم عليه .

١١ — « متى هرب عبد مسلم أو نصرانى ، ذكـــرا كان أو انثى ، من غير الأعمـــال المذكورة اليهـــا ، لا يستره المسلمون ، ويظهـــرونه ، ويعطى صاحبه ثمنه عن الرجل ستة وثلاثون دينـــارا ، وعن المرأة عشرون دينـــارا رومية ، وعن الصبى والصبية خمسة عشر دينارا ، فان لم يكن له مايشتريه اخذ الأمير من مولاه ثلاثة دنانير ، وسلمه اليه . فان كان الهـــارب معمـــدا فليس للمسلمين أن يمسكوه ، بل يأخذ الأمير حقه من مولاه ، ويسلمه اليه» .

اذا هرب رق مسلم او نصرانى ذكرا أو أنثى من غير اعمال الهدنة الى حلب وأعمالها لايخفيه المسلمون ويعطى صاحبه ثمنه عن الرجل ستة وثلاثون دينارا وعن المراة عشرون دينارا وعن الصبى والصبية خمسة عشر دينارا ، فاذا لم يوجد من يشتريه اخذ امير حلب من مولاه ثلاثة دنانير وسلمه اليه .

١٢ — « إن سرق سارق من بلاد الروم ، واخفى هاربا ، انفذه الأمير الى رئيس العسكر الرومى ليؤدبه » .

إن سرق سارق من بلاد الروم ، وفـر هاربا الى حلب واعمالها أرسله اميرها الى قائد الجيش الرومى ليؤدبه .

١٣ — « إن دخل رومى الى بلد الاسلام فلا يمنع من حاجته » .

١٤ — « إن دخل من بلد الاسلام جاسوس الى بلد الروم اخذ وحبس» .

١٥ — « لا يخرب المسلمون حصنا ، ولا يحدثوا حصنا ، فان خـرب شيء أعادوه » .

لايخرب المسلمون حصنا ولا يعمروا حصنا ، داخل البلاد التى تشملها الهـدنة .

١٦ — « لا يقبل المسلمون اميرا مسلما ، ولا يكاتبوا احد غير الحاجب وبكجور . فان توفيـا لم يكن لهم ان يقبلوا اميـرا من بلاد الاسـلام ، ولا يلتمسوا من المسلمين معونة ، بل ينصب لهم من يختاره من بلاد الهدنة » .

لايرتضى المسلمون فى حلب اميرا مسلما ولا يكاتبوا احـدا غير الحاجب قرغويه وبكجور فاذا توفيا لايقبلوا اميرا من بلاد المسلمين او يطلبوا منـه معونة بل ينصب لهم إمبراطور الروم من يختاره من بلاد الهدنة .

١٧ — « ينصب لهم الملـك بعد وفاة الحاجب وبكجور قاضيا منهم ، يجرى احكامهم على رسمهم » .

يختار إمبراطور الروم بعد وفاة الحاجب قرغويه وبكجور قاضـيا من المسلمين يرجعون اليه فى احكامهم .

١٨ — « للروم ان يعمروا الكنائس الخربة فى هـذه الأعمال ، ويسافر البطارقة والأساقفة اليها ويكرمهم المسلمون » .

يعمر الروم الكنائس الخربة فى تلك المنطقة ويسافر البطارقة والأساقفة اليها ويكرمهم المسلمون .

١٩ — « إن العشر الذى يؤخذ من بلد الروم ، يجلس عشار الملك مع عشار قرغويه وبكجور فمهما كان من التجارة من الذهب والفضة ، والديباج الرومى ، والقـز غير معمول ، والأحجار والجوهر ، واللؤلؤ ، والسندس ، عشره عشار الملـك ، والثياب والكتـان والمزبون والبهائم وغير ذلـك من التجارات يعشره عشـار الحاجب وبكجور بعده ، وبعدها يعشر ذلك كـله عشار الملك » .

تقدر العشور (أى نسبة الضرائب على التجارة) على النحو التالى :
فالعشر الذى يؤخذ من بلد الروم يجلس عشار الملك مع عشار قرغويه وبكجور فمهما كان من التجارة الرفيعة من الذهب والفضة والديباج الرومى والأحجار والجوهر وغيره عشره عشار الملك . أما الكتان والبهائم وغيرها من التجارة الوضعية فكان يعشره عشار الحاجب وبكجور بعده ثم يعشر ذلك كله عشار الملك .

٢٠ — « متى جاءت قافلة من الروم ، تقصد حلب ، يكتب الزروار (١) المقيم فى الطرف الى الأمير ، ويخبره بذلك لينفذ من يتسلمها ، ويوصلها الى حلب . وان قطع الطريق عليها بعد ذلك ، فعلى الأمير ان يعطيهم ماذهب . وكذلك إن قطع على القافلة أعرابى او مسلمون فى بلد الأمير ، فعلى الأمير غرامة ذلك » .

* * *

هذه هى اهم بنود الاتفاقية او الهدنة او المعاهدة التى عقدت بين قرغويه والروم ٣٥٩ هـ / ٩٧٠ م وقد حلف على تلك النصوص جماعة شيوخ حلب مع الحاجب وبكجور وسلم المسلمون رهائن من أهل حلب (٢) ضمانا لتنفيذ الشروط السابقة .

وبتحليل شروط هذه الاتفاقية نجد أن البندين الأول والثالث تناولا الجزية التى على الرؤوس والخراج الواجب على الأرض . وتبدو التفرقة واضحة بين ما يؤخذ من المسلم والمسيحى حيث فرضت الجزية على كل مسلم بدون استثناء وقد ورد هذا فى البند الأول ، اما البند الثالث فيظهر فيه استثناء بعض المسيحيين من دفع الجزية حيث جعل شرط دفعها على المسيحى ان يكون له مسكن او ارض بأرض الهدنة .

اما البند الثانى فقد نص على ان يتولى إمرة حلب الحاجب قرغويه ثم بكجور ثم يولى إمبراطور الروم من يشاء من سكان حلب بعد ذلك ، وقد اكد نفس المعنى فى البند السادس عشر .

---

(١) الزروار هو احد المناصب عند الروم عددها لنا ابن حوقل فى كتابه صورة الأرض ، القسم الاول ، ص ١٩٥ — ١٩٦ فالملك يتبعه فى المنزلة اللغثيط ثم الفرخ ثم الدمستق ثم البطارقة ثم الزراورة ثم الطرامخة .

(٢) كان الرهائن هم أبو الحسن بن ابى أسامة ، وكسرى ابن كسور ، وابن اخت ابن ابى عيسى ، واخو ابى الحسن الخشاب ، وأبو الحسن بن أبى طالب ، وأبو الطيب الهاشمى ، وأبو الفرج العطار ، ويمن غلام قرغويه . وكان المتوسط فى هذه الهدنة رجل هاشمى من أهل حلب يقال له طاهر .

وأعطى البند السابع عشر امبراطور الروم الحق فى اختيار قاضى من المسلمين يرجعون اليه فى أحكامهم وذلك بعد وفاة قرغويه وبكجور ، مما يشير الى أن قرغويه ومساعده كانا يتوليان السلطة القضائية فى حلب .

وتنصب البنود من الرابع حتى التاسع بالاضافة الى الخامس عشر على الناحية العسكرية وهى فى اغلبها امتيازات للروم فقط ، فالبند الرابع يحتم على أهالى منطقة الهدنة عدم السماح لأى جيش اسلامى باستخدام أرضهم معبرا الى بلاد الاسلام والا رفع الأمر الى الامبراطور او الدمستق ليبت فيه .

بينما يجعل البند السادس من بكجور مرشدا ودليلا لجيش الامبراطور او قائده اذا نوى مهاجمة بلاد المسلمين .

ويشير البند السابع الى أن أهالى بلاد الهدنة ملزمين بتقديم احتياجات الجند البيزنطى اثناء مرورهم ببلادهم يشترونها منهم ، وبناء على ذلك لايسمح للاهالى بمغادرة البلاد فى ذلك الوقت . أما علف الخيل وهو (التبن) فيقدمه الأهالى لخيل الروم دون مقابل .

ويفرض البند الثامن على أمير حلب نفسه أن يتقدم قوات الروم حتى تعبر بلاد الهدنة ثم يعود بعد ذلك الى مقره .

واكثر من هذا فان البند التاسع يجعل مساعدة امير حلب لامبراطور الروم فى اى حرب مع غير المسلمين شيئا حتميا لابد ان يقدمها الأمير عن طيب خاطر .

أما البند الخامس عشر فيحتم على المسلمين عدم تخريب أو تعمير اى حصن داخل البلاد التى تشملها الهدنة .

وهكذا كبل الروم حلب وارض الهدنة بقيود حديدية عسكرية بما أملوه على أهلها من التزامات ثقيلة .

أما فى الناحية الدينية فقد رفعت الاتفاقية الحرج عن اى مسلم يدخل فى النصرانية او اى نصرانى يدخل فى الاسلام وجاء ذلك فى البند العاشر .

كذلك أتاح البند الثامن عشر للروم تعمير الكنائس الخربة فى منطقة الهدنة وأن يحظى البطارقة والأساقفة فيها بتكريم المسلمين .

أما البندان التاسع عشر والعشرون فيعالجان الجوانب التجارية وفيها يبدو الاجحاف واضحا بالمسلمين .

كذلك يبدو الحيف الذى انزلته هذه الاتفاقية بالجانب الاسلامى عندما نص البند الثالث عشر على السماح لأى رومى بدخول بلاد الاسلام بينما منع البند الرابع عشر دخول المسلم الى بلاد الروم بل اعتبر أنه جاسوسا فى هذه الحالة ولزم القبض عليه وحبسه .
هذا الي جانب العديد من البنود الأخرى التى تمثل فى مجملها امتيازات للروم على حساب المسلمين .

وهكذا غدت حلب — وفقا لتلك الاتفاقية — إمارة تابعة للامبراطورية البيزنطية (١) ويذكر « جروسيه » أن نهر العاصى كان يمثل الحد الفاصل بين تلك الامارة التابعة أو الخاضعة وبين « أراضى أنطاكية التى غدت منذ ذلك الوقت فصاعدا جزءا من الامبراطورية يحكمها موظف بيزنطى يحمل لقب الدوق » (٢) .

والواقع أن الاتفاقية المعقودة بين ابن شقيق نقفور فوقاس — بطرس فوقاس — من ناحية البيزنطيين ، وبين الحاجب ترغويه ، من الجانب الاسلامى تمثل اقسى الضربات الدبلوماسية التى حلت بالمسلمين فى النصف الأخير من القرن العاشر للميلاد . وقد عبر المؤرخون الغربيون عن الذل الذى أصاب الجانب الاسلامى فى تلك الاتفاقية ، فقال بعضهم « أن أحد سلالة بيت سيف الدولة اضطر الى عقد صلح مخزى مع البيزنطيين » (٣) وقال آخر انه « لم يلحق بالاسلام ابدا مثل ذلك الاذلال » (٤) وربما كان ذلك هو الدافع لأحدهم بوصف نص الاتفاق بانه « النص القوى المفيد والمثير »(٥)

وربما كان إحساس المسلمين بالخزى والعار هو السبب فى أن المصادر العربية اشارت الى شروط الهدنة فى شىء من الايجاز والاقتضاب فضلا عن ان اغلبها توقف عن التعقيب عليها .

1 — A.A Vasiliev : OP. cit, T.1. P. 409, Canard : Op. cit, T.1. P.833 .
2 — René Grousset : L'Empire de Levent, P. 116 .
3 — G. Ostrogorsky : Op. cir , P. 290 .
والواقع أن ترغويه الذى وقع الاتفاقية مع البيزطيين لم يكن من سلالة سيف الدولة الحمدانى .
4 — A.A Vasiliev : Op. cit, T.1, P. 409, René grousset : Op. cit , P . 116 .
5 — A.A Vasiliev : Ibid , T. 1, P. 409 .

والواقع إن خضوع حلب بهذه الصورة للنفوذ البيزنطى كان له رنة الم واسف فى نفوس المسلمين عامة ، وظهر صدى ذلك فى بغداد حاضرة الخلافة العباسية حيث اجتمع المسلمون وطالبوا الخليفة العباسى المطيع بالخروج للاخذ بثار أهل حلب (١) ولكن الخلافة العباسية كانت عندئذ أضعف من أن تتحرك ..

والحقيقة أن الروم عظمت شوكتهم بعد هذه الهدنة أو الاتفاقية واشتد عبثهم بالمناطق الواقعة شرقى آسيا الصغرى ، وخاصة تلك التى يملكها المسلمون . وخير دليل على ذلك ما ذكره ابن الأثير عن الروم بعد عقد اتفاقيتهم مع قرغويه مباشرة سنة ٣٥٩ هـ حيث قال « وفيها أرسل ملك الروم جيشا الى ملازكرد من أعمال أرمينية ، فحصروها ، وضيقوا على من بها من المسلمين وملكوها عنوة وقهرا ، وعظمت شوكتهم ، وخافهم المسلمون فى اقطار الأرض . وصارت كلها سائبة لا تمتنع عليهم يقصدون أيها شاؤا » (٢) .

أما عن الامبراطور فوقاس الذى رأى فتح انطاكية على يد قواده فان القدر لم يمهله ليشهد عقد المعاهدة الحلبية البيزنطية فى صفر ٣٥٩ هـ/ يناير ٩٧٠ م ، حيث ان تلك الاتفاقية عقدت بعد مقتله فى نهاية ٩٦٩ م (٣) المحرم / ٣٥٩ هـ (٤) .

ولم تخف المصادر العربية المعاصرة تشفى المسلمين فى الامبراطور نقفور الذى قتل « بطريقة وحشية مؤلمة » (٥) ، من ذلك ما يذكره المؤرخ ابن الأثير عن امبراطور الروم من أنه « لما استفحل أمره أتاه الله من حيث لم يحتسب » (٦) .

وهكذا لم يشهد نقفور اعظم ثمرة لجهوده الحربية الكبيرة وهى اخضاع شمال بلاد الشام للحكم البيزنطى . واذا كان ذلك من أهم النتائج المترتبة على اتفاقية صفر ٣٥٩ هـ/ يناير ٩٧٠ م ، فان آثار ذلك الاتفاق ظلت قائمة

---

(١) حسن ابراهيم حسن : تاريخ الاسلام السياسى ، ج ٣ ، ص ٢٣٧ .

(٢) ابن الاثير : الكامل ، حوادث ٣٥٩ هـ .

3 — A.A. Vasiliev : Op. cit, T.1, P. 409, M. Canard : Op. cit, T. 1, P. 837, G. Ostrogcrsky Op. cit, P. 293 .

وقد حدد الاخير تاريخ وفاته بليلة ١٠ — ١١ ديسمبر ٩٦٩ م .

(٤) يحى بن سعيد الانطاكى : تاريخه ، ١٣٦ ، ابن الأثير : الكامل ، حوادث ٣٥٩ هـ . هنا يحدد يحى بن سعيد وفاته بأنها كانت « لليلتين بقيتا من المحرم سنة تسع وخمسين وثلاثمائة » .

5 — C. W Previte — Orton : Op. cit , V. 1, P. 259 .

(٦) ابن الأثير : الكامل ، حوادث ٣٥٩ هـ .

فى مخيلة البيزنطيين فكانوا يعتبرون أنفسهم أصحاب الحق الطبيعى فى تلك المنطقة .

ذلك أن الب أرسلان سلطان سلاجقة فارس أنزل بامبراطور الروم هزيمة ساحقة فى موقعة مانزكرت ٤٦٣ هـ (١) / ١٠٧١ م ، وبعدها أخذ نفوذ السلاجقة المسلمين يمتد سريعا الى شمال وشرق آسيا الصغرى وقد ظهر من أقارب السلطان ملكشاه من أخذ يتوسع فى آسيا الصغرى ونخص بالذكر سليمان بن قتلمش الذى استولى على ثلاثة أرباع آسيا الصغرى . ثم حدث فى ٤٧٧ هـ / ١٠٨٥ م أن نجح سليمان بن قتلمش فى الاستيلاء على انطاكية التى كانت عندئذ فى حوزة أمير أرمنى اسمه فيلاريتوس (٢) . وقد نازع العقيليون — وهم قبيلة عربية — السلاجقة فى ملكية انطاكية ، ودارت معركة حامية بين سليمان بن قتلمش من ناحية والأمير شرف الدين مسلم العقيلى من ناحية أخرى ، وانتهت هذه المعركة بسيطرة السلاجقة المسلمين على شمال الشام (٣) .

ولكن الدولة البيزنطية لم يغمض لها جفن عن أراضيها التى ضاعت فى أيدى المسلمين فى آسيا الصغرى وشمال الشام . من ذلك أنه ما كادت الحملة الصليبية الأولى تصل الى الشرق فى أواخر القرن التالى أى القرن الحادى عشر للميلاد — حتى تصور الامبراطور البيزنطى الكسيوس كومنين ١٠٨١ — ١١١٨ م / ٤٧٤ — ٥١٢ هـ أن باستطاعته أن يستغل القوى الصليبية الغربية القادمة للشرق لتعمل تحت إمرته لاستعادة السيادة البيزنطية على كافة آسيا الصغرى وشمال بلاد الشام التى استعاد المسلمون السيطرة عليها . وبمقتضى اتفاقية ١٠٩٧ م / ٤٩١ هـ بين الامبراطور الكسيوس وأمراء الحملة الصليبية الأولى وافق الأخيرون على ذلك ، ولكنهم لم يلتزموا بتنفيذها الا فى آسيا الصغرى فقط ، وبوصول الصليبيين الى شمال الشام وانطاكية ظهرت أطماع الأمراء وأخذ كل منهم يفكر فى أن يعمل لحسابه الخاص .

* * *

(١) ابن كثير : البداية والنهاية ، جـ ١٢ ، ص ١٠٠ « الطبعة الاولى ١٩٦٦ » .
(٢) ابن القلانسى : ذيل تاريخ دمشق ، ص ١١٧ .
(٣) د . سعيد عاشور : الحركة الصليبية ، جـ ١ ، ص ١٠٣ .

حركـــات التجـــديد الدينيـــة
ودورها فى نشر الحضارة الإسلامية
فى غـــرب إفريقيـــا

د . عبد الله عبد الرازق *

لقد بلغ العالم الاسلامى اوج عظمته فى النواحى الثقافية فى القرن الخامس عشر الميـــلادى وكان ســـقوط بغـــداد فى ايدى المغول وامتـــداد سيطرتهم الى الشام قد نقل الثقافة تلقائيا الى مصر المملوكية التى اصبحت زعيمة العالم الاسلامى . هذا فى الوقت الذى سقطت فيه غرناطة فى ايدى المسيحيين بالأندلس وفرار عدد من العلماء الى المغرب الأقصى حيث تركزت الثقافة الاسلامية هناك . ولقـــد امتدت الحضارة الاسلامية الى غـــرب افريقيا وصارت مدينة تمبكت معقلا من معاقل الحضارة العربية فى القرن الخامس عشر الميلادى (١) .

وقطعت الحضارة الاسلامية شوطا كبيرا من التقدم ولكنها توقفت عـــن مسايرة ركب الحضارة الأوربية بعد الكشوف الجغرافية ، وأحس المسلمون بخطورة هذا الموقف وبدأوا يتسلحون بسلاح الغرب ، لكن أوربا كانت تسابق الزمن ، وظهر تفوقها الواضح فى هـــذا المجال واصبح على العالم الاسلامى فى القارة الافريقية أن يواجه هذه الاحداث وتلك التطورات وترتب على ذلـــك ان انقسم المسلمون الى فريقين : فـــريق أحس بما فى الثقافة من خير فسعى الى الاصلاح وأطلق المؤرخون عليهم فريق المجددين وقـــد حاول هذا الفريق تحقيق امور ثلاثة تتمثل فى محاربة البدع والعادات المخالفة للشريعة الاسلامية ومحاربة الطرق الصوفية التى انحرفت عـــن الطريق السليم ، ثم إصلاح التعليم وتطعيمه بالأفكار الجديدة حتى يتـــلاءم مع الأوضاع الجـــديدة ، واخيرا الدفاع عن الاســـلام فى وجه التأثيرات الأوربية والهجمات الصليبية وذلك بدراسة أفكار الغرب والرد عليهـــا . وباختصار حاول المجددون تحرير الاسلام من الجمود والقضاء على القيود التى يفرضها الفقهاء على المعرفة . وتمثلت حركات التجديد فى مصر مثـــلا

---

* مدرس بمعهد البحوث والدراسا الإفريقية ـــ جامعة القاهرة .

(١) حسن أحمد محمود : الاسلام والثقافة العربية فى افريقية ، ج ١ ، القاهرة ١٩٦٣ . ص ١٥ .

فى الشيخ محمد عبـــده ومحاولاته تطهير الاسلام مما تسرب اليه من بدع والدفاع عن الاسلام ضـــد القيادات الغربية ، ومثـــل حركة الفيلسوف محمد إقبـــال فى الهند (٢) .

وأما الفريق الثانى من المسلمين فقـــد راى انه لا حـــل إلا بالحركات السلفية والعودة الى الاســـلام وماضيه المشرق ، وان هـــذا هو السبيل الوحيد لإنقاذ الإسلام . من هؤلاء جماعة رات انه لا صلاح للأحوال الا بحد السيف وإعلان الجهاد لتطهير الاسلام مما اصابه من الضعف . ومن هـــذه الحركة الوهابية فى جزيرة العرب والحركة السنوسية فى ليبيـــا والحركة الفولانية فى نيجريا وحركة احمد ولوبو فى منطقة ماسينا وحركة الحاج عمر فى منطقة فوتا تورو وحركة عبد الله بن حسن فى بلاد الصومال .

والحقيقة أن انتشـــار الاســـلام فى افريقيا جنوب الصحراء يرجع الى جهود رجال الطرق التجديدية من الصوفيين الذين ســـاعدوا على انتشار الاسلام وثقافته العربية بين الشعوب الوثنية فى غرب القارة الافريقية (٢) .

ولقد امتدت يد الاصلاح والتجديد الى الطرق الصوفية التى جـــددت نفسها وقامت طرق جديدة كان هدفها الاساسى هو نشر الثقافة الاسلامية ثم مقاومة الاستعمار الأوربى .

وسوف نحاول فى هذا العرض أن نحدد الطـــرق الصوفية الاسلامية التى انتشرت فى غـــرب افريقيـــا والدور الذى قامت به فى نشر الاســـلام وحضـــارته ثم التعرض لأبـــرز علماء المسلمين الذين حملـــوا على اكتـــافهم لواء هذه النهضة الاسلامية . واخيرا التراث العلمى لاقطاب هذه الحركات التجديدية باللغة العربية .

اولا — الطريقـــة القـــادرية :

تنسب الطريقة القادرية الى الشيخ العربى عبد القـــادر الجيـــلانى الذى ولد فى بغـــداد عام ٤٧٠ هـ وتوفى عام ٥٦١ هـ . وكان هذا العـــالم يسير على نهج الامام الشافعى ومذهبه وكذلك الامام احمد بن حنبل وكانت فتواه تعرض على العلمـــاء ممـــا ادى الى ذيوع شهرته بين معاصريه فكثر اتباعه وقصده الناس من كل مكان ولاقت طريقته قبولا حسنا لدى الكثيرين ونجح فى تأسيس رباط له فى بغداد خارج المدينة من التبرعات التى جمعها المريدون وأهل الخير ، وقد نسب اليه اتباعه عددا من الكرمات (٣) .

---

(2) Gibb : Modern Trends In Islam, Chigtgo, 1945, P. 11.

(٢) عبد الرحمن بدوى : تاريخ التصوف الاسلامى من البداية حتى نهاية القرن الثانى ، الكويت ١٩٧٥ ، ص ٢٥ .

(٣) أحمد توفيق عياد : التصوف الإسلامى تاريخه ومدارسه وطبيعته واثره ، القاهرة ١٩٧٠ ، ص ٢٨٠ — ٢٨١ .

انتشرت هذه الطريقة العربية فى شمال افريقيا ومن هناك انتقلت الى تأكيدا (TAKEDDA) فى الصحراء حيث آمن بها عدد من قبائل صنهاجة فى هذه المدينة لكن لما انهارت هذه المدينة فى القرن الخامس عشر انتقلت قبائل صنهاجة الى اغاديس ومنها الى الصحراء حيث حملوا الطريقة معهم أينما حلوا وقد آمن بها عدد كبير من سكان شمال افريقيا . وفى عام ١٤٠٠ انتشرت الطريقة فى اهير (AHIR) (١) .

وفى أوائل عام ١٤٠٠ صار سيدى على الكنتى (ALI AL KUNTI) قطبا للطريقة القادرية وعندما انتقلت قبائل الكونتا الى توات (TUAT) حملوا معهم الطريقة القادرية وفى ولاتا تطورت الطريقة فى النصف الثانى من القرن الخامس عشر . وكان شيوخ الكنتى يزورون برنو ويطبقون الطريقة القادرية .

وفى عام ١٥٥٠ بدات افكار جديدة تؤثر على الطريقة القادرية فى وسط السودان وغربه وقد جاءت هذه الأفكار الجديدة من الشرق عبر مصر وتركيا وظهر الشيخ الزروق الذى يعد من اهم رجال الطريقة فى اغاديس ومن هذه المدينة انتقلت افكار وآراء الشيخ الزروق الى الشيخ سيدى مختار الكبير الذى ساعد بدوره على نقل تعاليم الصوفية القادرية بين جماعات الفولانى فى بلاد الهوسا .

وانتقلت تعاليم الطريقة القادرية أيضا الى منطقة النيجر حيث ساعد الفقيه محمد الانصارى على نشرها فى عام ١٦٠٠ . وفى عام ١٧٢٠ أسس شيوخ الكنتى مدينة مبروك (MABROWK) والتى صارت مركزا لنشر الطريقة القادرية ونشأ بين الكونتا عدد كبير من الفقهاء الذين صارت لهم القيادة الدينية فى القرن الثامن عشر ، وتوسعوا خارج حدودهم القبلية ، وظهر سيدى مختار الكنتى (١٧٩٢—١٨١١) والذى نجح الى جانب تمتعه بصفات حميدة وثقافة عالية ان يصبح قطبا للطريقة القادرية وصارت له مكانة روحية كبيرة بين قبائل الصحراء من اقليم ولاتا فى الغرب الى ادار ADAR فى الشرق وايدت قبائل الطوارق هذه الحركة الدينية التى يقودها علماء الكنتى وكانت هذه القبائل تسيطر على ثنية النيجر مما ساعد على انتشار الطريقة بشكل أوسع وأعمق فى غرب افريقيا .

لقد الف سيدى مختار الكنتى اكثر من ثلاثمائة رسالة عن الاسلام ودوره فى العالم . وصارت تعاليمه التى حملها تلاميذه من أبرز العلامات التى ساعدت على انتشار الاسلام بين الشعوب الزنجية فى السودان الغربى والأوسط ، وكان وصول الطريقة القادرية يعنى أن الاسلام لم يعد

(2) Hiskett Mervyn : The Development ot Islam In West africa, P. 244 .

دين جمـــاعة خاصة بل صار دين الغالبية حيث اعتنقـــه الملوك الوثنيون واستمر الاسلام فى الانتشار على طول الطرق التجارية وصـــارت مدينـــة كان كان مركزا اساســـيا لنشاط رجال الدين الاســـلامى الذين وســـعوا انتشاره فى أقصى الجنوب والغرب (١) .

ومن مدينة كان كان امتدت الطريقة تدريجيا حتى السنغال ثم اتجهت الى الجنوب الشرقى حيث منطقة الفولتـــا وحملها رجال من الديولا . ولم يقتصر الأمر عند هذا الحد بل انتشرت الطريقة فى بلاد الهوسا وفى مدينة كانو بشكل خاص حيث حملها الشيخ عبد الله سيكا (SIKA) الذى تلقى تعاليم الصوفية فى فزان وكان من تلاميذ الشيخ شمس الدين النجيب بن محمد أبو شمان والذى كان يقيم بالقرب من تاكيدا (٢) .

وهناك أيضا العالم الشيخ محمد بن عبد الكريم المغيلى الذى زار كلا من كانو وكاتسينا فى أواخر القرن الخامس عشر ، وكان قـــد درس فى اهير وتاكيدا قبل حضوره الى بلاد الهوسا وقـــد شارك فى بث تعـــاليم القادرية فى المراكز الهوسوية .

وتشير المصادر الى أن تعاليم الصوفية التى آمن بها الشيخ عبدالقادر الجيلانى قـــد وصلت الى بلاد الهوسا عن طريق الشيخ احمد البدوى فى القرن الثالث عشر والشيخ المصرى ابراهيم الدسوقى فى القـــرن السابع عشر والشيخ المصرى مرتضى الزيادى فى القرن الثامن عشر ، واخيرا عن طريق شيخ البربر من اغاريس ويدعى جبريل بن عمر أحد أساتذة الشيخ عثمان بن فودى ويشير الشيخ عثمان الى المختار الكنتى فى كتابه السلاسل القادرية ، وايضا فى كتابه وجوب الهجرة .

ومما لاشك فيه أن عددا كبيرا من علماء الصوفيين العرب قد ظهروا فى بلاد الهوسا وســـاعدوا على نشر الاســـلام وثقافته العربية فى هـــذه البلاد فهنـــاك الشيخ احمد الرفاعى مؤسس الطريقـــة الرفاعية والشيخ الغزالى والشيخ محيى الدين بن عربى . ولا ننسى فى هذا المجال جهـــود الصوفى المشهور الشيخ جلال السيوطى الذى تعاطف بشـــدة مع رجـــال الطريقة القادرية .

وفى منتصف القرن التاسع عشر وصلت الطريقة القادرية الى ذروة انتشارها بين خلفاء دولة سوكوتو الذين لعبوا دورا كبيرا فى نشر تعـــاليم الطريقة بين القبائل الوثنية (٣) .

---

(1) FAGE,D : HISTORY OF AFRICA, LONDON, 1967, PP. 195 - 196.
(2) HISKETT, M : OP . CIT . P 246 .
(٣) عبد الله عبد الرازق ابراهيم : الاسلام والحضارة العربية فى نيجيريا . القاهرة ١٩٨٥ ، ص ٢٠٠ — ٢٢٥ .

اما فى دولة الكانم فقد وصلت الطريقة من شمال افريقيـا ، ويقال إن شاعرا معروفا من كـانم يدعى ابراهيم بن يعقـوب الكانيمى زار بلاط الحاكم يعقوب المنصور فى دولة الموحدين فى القرن الثانى عشر ونقل بعض الأفكار الصوفية التى كانت منتشرة فى المغرب وقد ساعدت هذه الاتصالات على انتشار الأفكار القادرية فى كانم .

وفى الحقيقة فقد شهد القرن السابع عشر تلك السلسلة المتصلة من علماء الصوفية الذين كانوا يتجولون من وادى النيل الى برنوثم الى اهـير ومن هناك الى فزان وقـد ساعد هذا النشاط الصوفى فى تلك المراكز على نشر الطريقة القادرية وشارك الأزهر بدور واضح فى نشر الأفكار الصوفية بين الوثنيين فى السودان فى ذلك الوقت (١) .

وفى نفس القرن كان حكام برنو يقومون برحلة الحج السنوية وكانوا يمرون على مصر التى كانت فى ذلك الوقت فى قمة الازدهار الصوفى حيث وصل عدد الطرق الصوفية بها فى منتصف القرن الثامن عشر حوالى تسع عشرة طريقة صوفية متميزة وكان لكل منها نشاطها داخل البلاد ، وكان من الصعب على مايات (حكام) برنو أن يتجنبوا الاحتكاك بهـذه التيارات الثقافية ولم يتوقف الأمر عند هذا الحد بل كان حكام البرنو كلما توسعوا فى أملاك الدولة العثمانية كلما شاهدوا هذا النشاط الصوفى بشكل أوضح.

ولقد ظهر اثر هذا النشاط الصوفى وخاصة الطريقة القادرية فى برنو فى أواخـر القرن الثامن عشر حيث نجـد أن الشيخ محمد الكانيمى شيخ بورنو قد بنى مدرسة فى نجالا (NGALA) وسعى هو واسرته لنشر الطريقة القادرية وارتبط انتشار الدين الاسلامى بجهود نشاط هذا الرجل وأتباعه وصار يضارع نشاط القادريين فى سوكوتو .

وبفضل جهود هؤلاء الفقهاء امتدت الطريقة القادرية الى كوماسى فى أوائل القرن التاسع عشر وفى منطقة سانجامبيا والسنغال تأثر رجال الجهاد الاسلامى الذين حاربـوا ملوك الولوف والسونكى بتلك الأفكـار الصوفية التى امتدت على نطاق واسع فى غرب افريقيا .

وخلاصة القول أن علماء المسلمين فى مصر وشمال افريقيـا والحجاز لعبوا دورا كبيرا فى نقل الأفكار القادرية الى رجال من غرب القارة وكـان لتبنى الفقهاء وعلماء الدين الإسلامى لهذه الأفكار التجديدية الأثر الأكبر فى تنميـة الدين الاسلامى مما شابه من بدع ومن عادات افريقية بعيدة كـل البعد عن الدين السليم وكان دور العلمـاء واضحا فى تنقية الأجـواء وفى تهيئة الأذهان لقبول التعاليم الصحيحة ، وكان حماسهم الدينى وارتبـاطهم

---

(2) Hiskett, m : op . cit .p 249 .

بالسلاسل والأوراد القادرية من أكثر العوامل أثرا فى دخول عدد كبير من الوثنيين فى الدين الاسلامى ، ولن نغالى اذا قلنا إن انتشار الدين الاسلامى فى غرب القارة فى القرن التاسع عشر كان واضحا وملحوظا مع حركات التجديد الصوفية . وبفضل جهود علماء المسلمين سواء من مصر أو من شمال افريقيا أمكن التأثير على رجال من غرب القارة تحمسوا لهذه المبادىء وأعلنوا حروب الجهاد التى شهدتها معظم مناطق غرب القارة فى النصف الثانى من القرن التاسع عشر . وبفضل هذه الجهود المخلصة لأبناء الطريقة القادرية دخل الناس أفواجا فى الدين الاسلامى ووقفت هذه الطرق سدا منيعا وعائقا كبيرا وحاجزا يصعب اجتيازه أمام رجال الارساليات التبشيرية الذين واكبوا بنى جنسهم فى حملات مستمرة أثناء التكالب الأوربى على القارة الافريقية .

ثانيا — الطريقة التيجانية :

اسس هذه الطريقة فى القاهرة الشيخ احمد التيجانى (١٧٣٧ — ١٨١٥)وكان فى الأساس أحد اعضاء الطريقة الخلواتية ، وقد غادر الشيخ أحمد التيجانى القاهرة الى شمال افريقية حيث اقام أول زاوية له فى قرية أم ماضى التى صارت مقر الطريقة الجديدة ، ومن هذه المكان انتشرت الطريقة رويدا رويدا الى السودان الغربى والسنغال وموريتانيا ، ويرجع الفضل فى انتشار الطريقة الى جهود الشيخ محمد الحافظ بين مختار الحبيب ، وهو احد اتباع الشيخ احمد التيجانى وقد عرف الشيخ عثمان بن فودى قطب القادرية فى غرب افريقيا بعض مبادىء التيجانية ولكنه لم يساعد على انتشارها .

ويرجع انتشار الطريقة التيجانية فى بلاد الهوسا الى جهود الحاج عمر الفوتى التكرورى (١٧٩٥ — ١٧٦٤) والذى زار دولة سوكوتو وهو فى طريقه لأداء فريضة الحج عام ١٨٢٥ وكان الحاج عمر قد اعتنق الطريقة التيجانية بعد أن تلقى وردها من الشيخ عبد الكريم بن احمد النقيل الفوتاجالونى (١) .

---

(١) ولد الحاج عمر بن سعيد فى قرية حلوار بالقرب من بودور على الحدود السنغالية الموريتانية وذلك فى عام ١٧٩٥ وكان الحاج عمر هو الابن الرابع للشيخ سعيد وهو من الأسر التى قاومت الوثنية فى هذه المنطقة بل وقاومت الاستعمار الأوروبى وقام الحاج عمر برحلة ثقافية طويلة بدأها بالذهاب الى الحج وزار الكثير من المدن الاسلامية وقضى فترة فى دولة سوكوتو وشارك فى حرب الخليفة محمد بلو بن الشيخ عثمان بن فودى . وفى عام ١٨٣٨ انتقل الى منطقة ماسينا ، ثم رحل الى كان واخيرا عاد الى وطنه فى فوتاتورو واستقر فى دنجورى وبنى حصنا له وبدأ ينشر تعاليم الطريقة التيجانية .

* انظر : نعيم قداح : حضارة الإسلام وحضارة أوربا فى أفريقيا الغربية

وحاول الشيخ عمر نشر تعاليم الطريقة الجديدة بين علماء سوكوتو خلال أول زيارة له لكنه قضى فترة أطول بعد عودته من الحج تعلم خلالها الكثير عن الطريقة وبدأ فى وضع مسودة كتابه « الرماح » حيث ضمنه تفاصيل مبادىء التيجانية كما درسها ، وقد لاحظ خلال هذه الزيارة الثانية لسوكوتو أن القادرية قد استقرت هناك ، ووجد أن سكان سوكوتو غير متقبلين لأية افكار جديدة لكنه حظى بصداقة الخليفة محمد بلو الذى ألف كتاب «رفع الاشتباه» ، وفيه أوضح مدى معلوماته عن الحاج عمر واقتبس محمد بلو الكثير من مصادر التيجانية وكان اهتمام الخليفة محمد بلو فى هذا الكتاب هو مسألة الولاية ومعناها ووظيفتها وشرح هذا قائلا بأن المؤمن يجب أن يكون على صلة بالله وأن هذا الارتباط يمكن أن يتحقق من خلال ارتباط الانسان بالولى لأن الأولياء هم نواب الرسول صلى الله عليه وسلم وبالتالى فهم الوسطاء عند الله ، وهذا بالطبع يعد جزءا من مبدأ الانسان الكامل الذى تعرفه القادرية .

وشرح محمد بلو فى كتابه رفع الاشتباه إعجابه بالشيخ احمد التيجانى وتعاطفه مع افكار التيجانية ، لدرجة أن عدداً من معاصريه اتهموه بالتخلى عن الطريقة القادرية وتأييده للتيجانية ، وأورد الحاج عمر ذلك الرأى فى كتابه « الرماح » ولكن الحاج عمر فشل فى تقديم الدليل على ذلك ، ولقد اشار الحاج سعيد استاذ محمد بلو بأنه مات قادريا لكنه كان مخلصا للتيجانية (١) .

والسؤال الآن : كيف انتشرت الطريقة التيجانية فى غرب افريقيا ؟

إن دراسة السلاسل التيجانية فى بلاد الهوسا توضح بأنه اذا كان الحاج عمر هو اول من ادخل الطريقة فى المنطقة إلا أنه لم يكن الداعى الوحيد لها ويرى كثيرون أن شيخ المرابطين مولد فال (MAWLUD FAL) هو ابرز الذين ادخلوا الطريقة ولم يذكروا الحاج عمر مطلقا وهناك من يرى أن انتشار الطريقة إنما يعود الى علماء فاس ومكة ولم يشيروا أيضا الى الحاج عمر ومن المحتمل أن تكون الطريقة قد انتشرت فى بلاد الهوسا خلال النصف الثانى من القرن التاسع عشر .

وانتشرت الطريقة فى موريتانيا بفضل جهود الشيخ محمد الحافظ ، كما انتشرت الطريقة فى سانجامبيا بفضل الشيخ الموريتانى مولد فال الذى نقلها الى الشيخ عبد الكريم بن احمد النقيل الفوتاجالونى والذى نقلها بدوره الى الحاج عمر الفوتى قبل قيامه بأداء فريضة الحج ، لكن الطريقة وجدت حماسا اكبر وانتشارا اوسع وإقبالا أعظم من خلال حملات الجهاد التى

(1) Hiskett, m : op. cit. p. 254 .

بداها الحاج عمر قبل عام ١٨٥١ وهى السنة التى انتقل فيها الى دنجوراى (DINGUIRAY)

وانتشرت الطريقة أيضا فى سانجامبيا بعد وفاة الحاج عمر بفضل عدد من شيوخ موريتانيا مثل الشيخ عبد الله الانياس والشيخ مالك سى ، ثم ساعد الحاج محمد الأمين على نشرها بين قبائل السونكى كما شقت الطريقة التيجانية مجالها ببطء شديد بين جماعات القادرية هناك وكان الحاج عمر على اتصال بشيوخ الصناهجة قبل أن يقوم برحلة الحج عام ١٨٢٥ ونجح فى كسب عدد من الأعوان اليه وضمهم الى الطريقة التيجانية.

ورغم كل هذه الجهود المخلصة لنشر الطريقة التيجانية فى غرب افريقية فان الانتشار الأكبر لها حدث بعد عام ١٨٩٠ وبعد سقوط السلطان أحمد شيخو حيث انتشر زعماء الطريقة فى التوسع شرقا فى بلاد الهوسا والى الجنوب الشرقى حيث بلاد الاشانتى وفى عام ١٨٩٩ كانت هناك ثلاثة منافذ تنقل الطريقة الى إقليم الفولتا أحدهما من بلاد الهوسا وخصوصا من كانوا وكاتسينا والثانى من مدينة جنى عن طريق كونج والثالث من مكة المكرمة والمدينة المنورة مباشرة عن طريق الحجاج العائدين من هناك .

وصلت الطريقة أيضا الى جنوب ساحل الذهب — غانا اليوم — فى أواخر القرن التاسع عشر بفضل جهود تجار الهوسا فى نشر الطريقة وبسبب السياسة البريطانية التى جندت الهوسا فى البوليس والجيش وكان منهم بعض التيجانيين الذين استقروا فى إقليم زونجوس (ZONGOS) بعد انتهاء الخدمة العسكرية ونجح هؤلاء فى نشر مبادىء الطريقة التيجانية فى هذه المجتمعات الناطقة بلغة الهوسا .

أما فى برنو فقد انتشرت الطريقة التيجانية بسبب زيارة الحاج عمر للمنطقة بعد عودته من رحلة الحج ولقيت الطريقة قبولا بين المايات المعزولين من السيفاوا والذين اتخذوا من ورد القادرية وسيلة للتعبير عن معارضتهم للأسرة الحاكمة من القادريين وللشيخ الأمين وخلفائه ورغم أن نشاط الحاج عمر قد ساعد على انتشار الاسلام بين الوثنيين فى المناطق التى وصلت جيوشه اليها فان الطريقة لم تكن ناجحة مثل الطريقة القادرية (١) .

وفى عام ١٩٠٠ انتشرت التيجانية على نطاق واسع عبر السودان الغربى والأوسط من السنغال الى برنو وصارت المصدر الثانى لولاء المسلمين بعد القادرية فى غرب افريقيا ككل ، ولا تزال القادرية والتيجانية

(1) Fag e, J.d. : op. cit, p. 212 .

اهـــم طريقتين صوفيتين فى غـــرب القارة لكن هناك طرقا اخرى مثـــل السنوسية والوهابية .

ثالثــا — الطريقة السنوسية فى غرب القـــارة :

اسس هذه الطريقة محمد بن على السنوسى (المتوفى عام ١٨٥٩) وكان ظهورها مثل التيجانية والقادرية نتيجة الإحياء الصوفى فى الأزهـــر فى اواخر القرن الثامن عشر وكانت هذه الحركة تهدف الى الرجوع بالاسلام الى مصادره الاولى والاعتماد على الكتاب والسنة مع بقـــاء باب الاجتهاد مفتوحا على مصراعيه وكذلك العمل على توحيد الأمم الاسلامية (١) .

واتسمت السنوسية كغيرها من حركات التجـــديد الاسلامى بتحالف زعماء الحركة مع الأمراء والحكام فى مناطق قيامها ورغم ان السنوسية قد اتسمت بطابع البادية إلا ان اهدافها لم تقتصر على اصلاح البـــدو ، بل إنها تجاوزت ذلك وتطلعت الى تحرير الاسلام من سيطرة الكفار (٢) .

ولم تكن الحركة السنوسية فى حد ذاتها حركة سلفية مرضـــية بل إنهـــا كانت رد فعل مباشر ضد الخطر الأوربى ولم تكن الدعوة قاصرة على العبادة والتصوف بل شجعت على العمل والانتاج وكان الاخوان فى الزاوية يقومون بالعمل المتواصل (٣) .

وباختصار كانت الحركة السنوسية حركة اسلامية وجمعية مذهبيـــة وطريقة صوفية روحية تسعى الى تطهير النفوس هذا الى جانب انها حركة فكرية تهدف الى توضيح المبادىء على اساس منطقى وحاولت الابتعاد عن انحرافات الطرق الأخرى .

واعتمدت الحركة السنوسية على الاجتهاد وحرية كل مسلم فى تبنى أى من المذاهب السنية الأربعة ، وعارضت الحركة مبدأ التقليد أى القبول لأى فكر بدون تساؤل لتقاليـــد السلف وكان الهـــدف الرئيسى للسنوسية إحداث الاتحاد بين دار الاسلام ، وكان محمد بن على السنوسى نفســه رجل ســـلام ويعارض العنف وكان يعلم اتباعه عـــدم الاعتداء على احد إلا اذا هاجمـــه ، وكان يرغب فى نشر طريقتـــه فى الجزائر لكن قوات الاحتـــلال الفرنسى منعته من ذلك وانتقلت الطريقة الى برقة اى فى الجزء الشرقى

---

(١) محمود الشنيطى : قضية ليبيـــا ، القاهرة ١٩٥١ ، ص ٣٤ .

(٢) أحمد صدقى الدجانى : الحركة السنوسية نشأتها وتطورها ونموها فى القرن التاسع عشر ، القاهرة ١٩٦٧ ، ص ٢٩ .

(٣) أحمـــد عبد الرحيم مصطفى : حركة التجديد الاسلامى فى العـــالم العربى فى العصر الحديث ، القاهرة ١٩٧١ ، ص ٤١ .

من شمال افريقيا حيث وضع الأتباع اسس دعوتهم فى الصحراء وكانت طريقتهم إنشاء الزاوية التى يبدأ منها نشر الاسلام ومبادىء الدعوة السنوسية .

ومن برقة انتشرت السنوسية ببطء جنوبا عن طريق زويلا (ZAWRLA) وكاور (KAWAR) وكرفا (KURFA) وبرجو (BORGO) حتى استقرت فى كانم وبرنو ، ووادای ومن هناك انتشرت شرقا وغربا فى الإقليم شبه الصحراوى واستقرت فى كانو عام ١٨٩٠ (١) .

وبعد وفاة السنوسى عام ١٨٥٩ تولى السيد المهدى السنوسى الذى اتخذ من واحة الجغبوب مقرا للحركة حتى عام ١٨٩٥ ثم انتقل الى الكفرة ونمت الحركة نموا ملحوظا فى عهد المهدى ، وحصر المهدى نشاطه فى الصحراء واهتم بالبناء الداخلى للحركة ، وسار على النهج الذى رسمه له والده وهو العمل على نشر الدعوة بين قبائل الصحراء .

ونجحت الحركة السنوسية فى اصلاح المجتمع البدوى وحولت الأفراد الى العمل والانتاج وبثت فى نفوسهم عقيدة دينية خالصة وجهتهم الى طريق البناء وتشكل فى الصحراء مجتمع متعاون متكافل تسوده روح الاخوة والسلام ونجحت الحركة أيضا فى نشر الاسلام بين القبائل الوثنية ، ومدت يد العون لها واتبعت أحسن الأساليب الإنسانية فى الأخذ بيد تلك الشعوب البدائية وكانت السنوسية حركة سلمية جددت فى الاسلام وفتحت باب الاجتهاد وخلصت الطريقة الصوفية من الشوائب التى علقت بها وعملت على نشر الشريعة الاسلامية لأن المريد السنوسى كان يلقن الطريقة لأتباعه وكان يلح عليهم بالتمسك بأحكامها .

ونجحت الحركة أيضا فى إقامة سلطة تمسك بزمام جميع الأمور وتشرف على الفرد والمجتمع وتعمل على تلقين الأوراد للأتباع ولقد اتبع الناس هذه السلطة راضين لأنها نبعت من إيمانهم بها . والحقيقة أن الدعوة السنوسية كانت دعوة دينية خالصة وكان قوامها الايمان الصحيح والعمل الصالح والانتاج المنظم والتنظيم السياسى (٢) .

رابعا — الطريقة المريدية فى السنغال :

تأسست هذه الطريقة فى عام ١٨٨٦ على يد الشيخ السنغالى احمد بمبا الذى تعلم مبادىء القادرية على أيدى الشيخ الموريتانى سيديا وكانت طريقة أحمد بمبا فى البداية فرعا من القادرية لكنه طورها بعد ذلك

---

(1) Hiskett, m, : op. cit., p. 257.

(٢) نقولا زيادة : ليبيا فى العصور الحديثة ، ص ٧٣ .

وجعل لهـا وردا خاصـا وصارت لهـا مبادؤها التى تأثرت بالتيجانيـة وبسبب هذا التأثر من الطريقيين ظهرت الطريقة الجديدة بين اتباع الشيخ احمد بمبـا وقد سموا انفسهم « المريدين » وعلى هـذا صار اصـطلاح المريدية يستخدم لوصف أصحاب الطريقة الجديدة (١) .

وكان هذا المظهر المميز لهذه الحركة هو التركيـز حول واجب المريد نحو الشيخ حيث لابد على المريد أن يتبع أحد المشايخ لكى يضمن التطهر والنقاء الروحى ويصبح مسلما حقا .

وانتشرت حركة احمـد بمبـا بين جماعات الولوف الذين كـانوا فى مرحلة التطور الاقتصادى والبعد عـن المجتمع التقليدى وفى وقت كـانت بلادهم تتعرض للاحتلال الفرنسى كل هذا جعل الشعب الولوفى ينظر الى احمد بمبـا باعتباره المنقـذ لهم من هذا الاستعمار الفرنسى ولذا صـار الشيخ احمد بمبـا فى نظر اعوانه ومريديه الدعامة التى يرتكز عليها البناء الجديد والمخلص لهم من استعمار أجنبى ومن حكام تقليديين عجزوا عـن حمايتهم من الاستعمار الأوربى .

وعلى عكس الطرق الصوفية الاخرى لقيت هذه الطريقة تأييـدا من المناطق الريفية يفوق تأييد سكان الحضر والمدن ذلك لأن الطريقة كـانت اكثر تسامحا فى الملاءمة بين التقاليد الاسلامية والعادات المحلية الوطنية ، وكان شعار الطريقة المريدية اتخاذ الزراعة عملا اساسيا واعتبارها أشرف الأعمال ولذا تأسست الطريقة على أساس جماعى تعاونى لكل فرد منهم نصيب معين فى العمل يقوم به تحت إشراف شيخ الطريقة من المرابطين (١).

واكتسب المريدون شهرة فى الوقوف فى وجه الفرنسيين وكان الشيخ احمد بمبـا طموحا وفى نيتـه الاطاحة بالفرنسيين وبنـاء دولة إسـلامية لكنه أحس بالعجز ، وادرك انه يصعب تحقيق هذه الامانى ولهذا جنح الى العودة للحياة الدينية الخالصة وتعاون مع الفرنسيين فى أضيق الحـدود ولكنه لم يكن مخلصا لهم مما جعلهم يفقدون الثقة فيه وأخذوا يراقبونه بحذر ونفى من السنغال مرتين ، وسمحت له السلطات الفرنسية بالعودة بعد كل مرة لانهم كانوا يدركون اهمية دور المريدين فى الاقتصاد السنغالى .

خامسا — الدعوة الوهابية فى غرب افريقيـا :

كانت الدعـوة الوهابية أولى الحركات الاصلاحية التجـديدية التى ظهرت فى الدولة الاسلامية وتنسب هـذه الحركة الى الشيخ محمـد بن عبد الوهاب الذى ظهر فى شبه الجزيرة العربية فى عام ١٧٠٣ وقامت هذه

(1) Hiskett, m. : op. cit. p. 288 .

(٢) عبد الرحمن زكى : الاسلام والمسلمون فى غرب أفريقيا ، ص ١١٣ .

الدعوة على مبدأ التوحيد الذى هو حق الله على العبيد أى الدعـــوة الى الله وحده لا شريك له واعتمدت أيضا على الكتاب والسنة وآثار السلف الصالح وبعبارة أخرى لا مصدر إلا القرآن ولا حكم إلا حكم السنة المطهرة.

وكان أهم ما تميزت به هذ الحركة أنها ظهرت فى إقليم نجد ، أى فى تلك المنطقة الصحراوية التى انبثق منها نور الاسلام وتأثر الشيخ محمد بن عبـد الوهاب بمذهب الامام احمد بن حنبـل وهو مذهب أكثر تشـددا فى الرجوع الى القرآن والسنة وإنكار البدع المستحدثة ورغم الشدة تميزت بهـا الدعوة إلا أنهـا لقيت نجاحا عظيمـا وانتشارا ملحوظا لأنهـا نادت بالزهد والتقشف والبساطة وهى أمور تناسب حياة البدو كما أنها ظهرت فى فترة كان العالم الاسلامى قـد بلغ قدرا من التفكك والانحلال والضعف فوجد فيها الناس المجال الخصب لإحياء مجد الاسلام والمسلمين (١) .

ونجحت الدعوة الوهابية فى هـز فترة الركود التى أصابت العـالم العربى وكان نمو الحركة نموذجا لغيرها من الحركات التجديدية فى العـالم الاسلامى بوجه عام وفى غرب افريقيا بوجه خاص ، وكانت الحركة قد امتدت الى غرب افريقيا بفضل جهـود الحجاج المسلمين الذين قدموا من هـذه الجهات ولقد وجدوا فيها الزاد والتقوى ، وعندما عادوا الى بلادهم سعوا لنشر أفكارها بين أهليهم وبنى عشيرتهم ، فلا غرو أن تجد الوهابية دعاة لها من أبناء غرب افريقيا ، كما ساعدت جماعات الاخوان المسلمين فى مصر على نشر مبادئها فى القارة .

واتسمت الدعـوة الوهابية التى وصلت الى مالى وسـاحل الذهب بالتقـاليد الاسلامية والاحتجاج على استغلال البسطاء من الناس بفـكرة الأولياء التى نشرتها الطرق الصوفية فى غرب افريقيا . وفى ساحل العاج ومالى حاول الوهابيون الابتعاد عن المسجد الرئيسى للجمعة واقاموا لهـم مسجدا خاصا ليكون الامام واحدا منهم وفى بعض الأحيان كانوا يسيطرون على مسجد الجمعة ويمنعون الأئمة من غـير الوهابيين من اداء الصلاة أو إمامة المسلمين كما احتجوا على السلطات الدنيوية لحكام المسلمين . ومما لاشـك فيه أن دعاة الوهابية قد لعبـوا دورا كبـيرا فى الحياة الدينيـة هنـاك (١) .

وفى ساحل الذهب لعب دعاة الوهابية دورا اقـل اهمية فى المجال السياسى ذلك لأن المسلمين كانوا اقل حظـا فى الخواص التعليمية وكانت

---

(١) عمر عبد العزيز عمر : تاريخ المشرق العربى.« ١٥١٦ — ١٩٢٢ » ص ٢١٥ .

(٢) لمزيد من الدراسة حول الوهابية انظر أحمد بن حجر بن محمد آل بوطامى : الشيخ محمد بن عبد الوهاب ، الكويت ، ١٩٧٦ م .

مواردهم الاقتصـــادية محدودة لكن هـــذا لاينفى أنهـــم عارضوا الادارة الاستعمارية على قدر طاقاتهم .

ورغم انتشار الحركة الوهابية فى المشرق العربى إلا أنها كانت أقل أثرا فى غرب افريقيا . ويرجع السبب فى ذلك الى انتشار الحركات الأخرى مثـل السنوسية والفولانية . وكانت الدعوة الوهابية قـد سلكت طريق الشهرة بينما سلكت السنوسية طريق الرفق واللين ، كمـا أن الوهابية لم تعترف بالأولياء وكراماتهم وهو ما اقرته الطرق الصوفية الأخـرى فى أفريقيـــا (١) .

وباختصار يمكن القول أن الحركات التجديدية فى العالم العربى قد امتد أثرها الى افريقيا وقامت الطرق الصوفية العربية بنشر تعاليم الدين الاسلامى ، وكان الدور الذى قامت به فى المجال التعليمى لا يقل عن الدور للذى قامت به فى المجال الروحى ذلك لأن هذه الطرق وجدت نفسها أمام شعوب وقبائل لم تدخل الاسلام بعد ومن ثـم كان عملها الرئيسى هو نشر العقيدة الاسلامية على نطاق واسع بالاضافة الى أن هذه الطرق وجدت نفسها أمام شعوب عرفت الإسلام بالاسم فقط وكانت البدع قـد تفشت بينهم ، الأمر الذى أوحى للشيخ عثمان بن فودى أن يعلن الجهاد ويتصدى للملوك الوثنيين بعد أن صار من أقطاب الطريقة القادرية .

ووجدت الطرق الصوفية والتجديدية نفسها أمام تحد سافر من تلك المجتمعات وكان لابد من نوع من التعليم الدينى العام للقضاء على الجهل ، والانتقال الى نشر قواعد الدين السليم بعد تعلم اللغة العربية ، وكان نشاط الطريقة القادرية فى الدعوة ذا طابع إسلامى يعتمد على الارشاد وعلى أن يكون الواحد منهم قدوة لغيره وبهـذه الطريقة برهن دعاة القـادرية على الوفاء بواجباتهم تجاه الدين الاسلامى .

ولم يتوقف نشـاط حركات التجديد العربيـة على تلقين الأوراد بل تخطاه الى التعليم واعتباره عملا أساسيا فى دائـرة نشاطها ، وصـارت الزوايا بمثابة مراكز للذكر والصلاة جنبا الى جنب مع الدراسة والتعليم كما صارت مصدرا للفتوى والتشريع وكانت تعقد منها جلسات القضاء المحلى بالاضافة الى أن الزوايا لعبـت دورا هاما فى نشر العقيـدة الاسـلامية وتخليصها من البدع التى امتزجت بها ، وصارت هذه الزوايا مراكز للتدريب العسكرى على الرماية والمبارزة وركوب الخيل . وكل الفنـون العسكرية

(1) Hiskett, m : an Islamic Trtdition of Reform In the western sudan from the 16 th to the 18 th cenuryy bulletin of thie school of orintal studies vol. XXV, 3, 1962 p. 592 .

كما نجحت الزوايا فى تعبئة الجيوش ، ولقد رحبت القبائل الوثنية بجماعات القادريين باعتبارهم فقهاء ومعلمين واستطاع السكان المحليـــون التجاوب مع الأفكار الصوفية ودخل عدد كبير منهم فى دين الله .

وبهذه الطريقـــة ساهمت الطرق الصـــوفية بشكل واضـــح فى نشر التعليم والثقافة الاسلامية باللغة العربية ، وكانت خـــير مساعد للمدارس القرآنية والمعاهد العلمية فى غرب افريقيا ومن النادر أن تجـــد مسئولا أو قائدا فى غرب افريقيـــا إلا وينتمى الى إحدى الطـــرق الصوفية وخاصـــة الطريقة القادرية التى لقيت القبول بين غالبية علماء وفقهاء غرب افريقيا.

وسوف نركز على الآثار التى تركتها هذه الطرق التجديدية العربيـــة على الحركات الفكرية فى غرب افريقيا .

الآثار التى تركتها هذه الطرق التجديدية :

مما لاشك فيه أن زعماء حركات الاصلاح ورجال الطـــرق الصـــوفية وخاصة القادرية والتيجانية قد لعبوا دورا كبيرا فى نشر الاسلام والحضارة العربية فى غرب افريقيا ، ومن يطلع على المكتبات الرئيسية فى غرب افريقيا يجد حركة علمية كبرى حيث ازدهرت المراكـــز العلمية والمدارس الدينيـــة التى ارتبطت بعلماء المسلمين العرب فى شمال افريقيا ، ولقد كتب علمـــاء الحركة الاسلامية مؤلفاتهم باللغة العربية فى شتى الشئون الدينية والادبية والاجتماعية . وكان للحركة الاسلامية التى نهض بها عثمان بن فودى أثرا عظيما فى تقديم احوال المسلمين فى غرب افريقيا وكانت هذه الحركة إعـــلاء للثقافة العربية فى تلك البـــلاد لأن الحركة لم تكن صوفية فحسب بل إنهـــا كانت مبنية علىحركة علمية اتخذت من اللغة العربية أساسا لها (١) .

فلقد الف الشيخ عثمـــان بن فودى نحـــو عشرين كتابا تدور حـــول اصول الولاية وإحياء السنة وبيان البدع وترغيب العباد والتصوف والجهاد وسوق الصادقين وشفاء العليل والمهدى المنتظر والمسائل المهمة ونصائح الأمة ونور الألبـــاب والهجرة (٢) .

كما الف الشيخ عبد الله بن فودى اخو الشيخ عثمان حوالى ثمانية عشر كتابا منها : الفية الوصول ، وبحر المحيط فى النحو وتزين الورقات ، وتفسير ضياء التأويل، وضياء السياسة ،وضياء الحكام، ومصالح الانسان ، ومفتاح التفسير ، ومفتاح الوصول ونيل المرام . (٣) .

---

(١) عبد الرحمن زكى : مرجع سابق ص ١١٤ .
(٢) حسن أحمد محمود : مرجع سابق ، ص ٢٩٢ .
(٣) آدم عبد الله الالورى : الاسلام فى نيجيريا ص ٤١ .

ولم يكن محمد بللو بن عثمان بن فودى اقل انتاجا من ابيـه وعمه ، فلقد كان اديبا ورعا له مؤلفات مثل : الإنصاف فى ذكر ما فى مسائل الخلافة من وفاء ، وخلاف وجلاء الصدور عما يحتاج فيها من صدر العذور ، والرباط والحراسة ، وتنبيه الصاحب على احكام المكاسب ، وقصيدة بانت سعاد ، والبردية للبوصيرى . وكان كلما الف كتابا اخرجه الى الناس فيقرأه لهم ثم يشتغل بتأليف كتاب آخر (١) .

وفى مكتبات كانو وسوكونو وابيدان بنيجيريا مخطوطات عديدة لكثير من المؤلفين الى جانب عبد الله بن فودى والشيخ عثمان ومحمد بللو نجـد مخطوطات بالعربية للبدراوى محمد بن عبد الله البرناوى والشيخ جنيد وزير سوكوتو وعبد الله بن محمد بن سالم وعبد القـادر بن مصطفى إبن إبنـه عثمان بن فودى وعبـد الرحمن بن الخطيب محمـد السنوسى الخـزرجى ومحمد الوالى بن ابراهيم الوالى الفلايى وغيرهم ، ولم تكن هذه المؤلفات قاصرة على غرب افريقيا بل نهل منهـا الاوربيون واخذوا منها الكثير الى مكتبات دول غرب أوربا حيث نجد فى دار الكتب الوطنية بباريس مخطوطات نيجيرية للشيخ عثمان بن فودى ومنها بيان البدع الشيطانية التى أحدثهـا الناس من ابواب المـلة المحمدية وكتاب حصن الافهام من جيوش الأوهام وإحيـاء السنة وإخماد البدعة ومسائل ملهمة وسراج الاخوان من أهـم ما يحتاج اليه فى هذا الزمان ، وكثير من مؤلفات عبد الله بن فودى وأيضـا مؤلفات الحاج عمر الفوتى التكرورى ومن أهمها أجوبة مسائل فتاوى منوعة وعقيدة وهاديات المذنبين الى كيفيـة الخلاص من حقوق الله عن التـوبة وقصائد منوعة ورياح الحزب الرحيم على نحور حزب الرجيم فى واجبـات مريدى التيجانية وسيوف السيد المتقدق أهل الله وتذكرة المسترشدين وفلاح الطالبين وأرجوزة فى العقائد (٢) .

وترتب على هـذه النهضة الادبية العربية ان صـار الدين الاسلامى أساس النظام السياسى والاجتماعى فى الدولة وتمتع رجال الدين والعلماء بمكانة اجتماعية عالية وتولى ابناء هؤلاء العلماء مناصب التدريس والقضاء نظرا لمـا كانوا يحظون به من ثقافة إسلامية تفوق بقيـة طوائف المجتمع وقد اعتمد المجتمع فى غرب افريقيا على تطور هذه الفئة ثقافيا (٣) .

---

(١) تذكرة النسيان : ص ١٩١ .

(2) Edmond blechiet : Catalogue des monuscits arabes novelles Additions :

(3) Hiskett M, : Material relating to the state of learning Among the fulani before their Jihad, studies, VOL. XIX, 3 , 1957 PP. 550 — 577 .

ولم تكن طبقة رجال الدين والعلماء قاصرة على فئة معينة من السكان بل كانت مفتوحة لكل من تعمق فى الدين وثبت اقدامه على طريق النصح والارشاد والحجة القوية ، وقد ظهر أثر الدين الاسلامى وثقافته العربية فى تكوين المجتمع حيث تمتع العلماء بمكانة اجتماعية مرموقة بوصفهم حماة الدين الذين يعملون فى التدريس والوعظ والارشاد ولقد تأثرت الجماعات الوثنية التى اعتنقت الدين الاسلامى تلقائيا بهذا المزيج الحضارى (١) .

ولقد ارتبطت المدارس فى غرب افريقيا عامة بالنواحى الدينية ومن أول الأمر كانت المدارس ملحقة بالمساجد وكانت بعض المساجد مقارا للعلم ، ومع ازدياد عدد المسلمين وظهور دولة المرابطين فى القرن العاشر الميلادى الحقت المدارس بالرباط وصارت الزوايا الخاصة بالطرق الصوفية مدارس لتعليم الأطفال . واشتهرت بعض المدن بمساجدها والتى صارت منارة يشع منها العلم والمعرفة وصار الدين الاسلامى ثقافة وفكرا فما ان يعتنق الشخص الدين الاسلامى حتى يبدأ فى تعلم القراءة والكتابة وبهذا التعلم تسمو مكانه الفرد ويرتفع كيانه فى الدولة . وارتبط الدين الاسلامى بالتعليم نظرا لأن انتشار الاسلام استلزم ضرورة تعلم اللغة العربية حتى يمكن فهم القرآن الكريم والفقه والتشريع الاسلامى وقد ساعد هذا على انتشار اللغة العربية حتى ان لغة الهوسا كانت تكتب بألفاظ عربية الى أن جاء الاستعمار الأوربى فاستبدلها بالحروف اللاتينية (٢) .

ولقد ظهرت فى غرب افريقيا فى القرن التاسع عشر معاهد علمية معروفة ومن اكبر هذه المعاهد الدينية معهد الشيخ عثمان الذى لعب دورا كبيرا فى نشر الحضارة العربية فى شمال نيجيريا الى جانب عدد كبير من المعاهد الأخرى مثل معهد الشيخ محمد بن جيدارو بن ليما وهو أول وزير للشيخ عثمان ، ومعهد الشيخ مصطفى صاحب الشيخ وكتابه ، وأيضا معهد الشيخ اسحق ومعهد الشيخ ابى بكر قاضى القضاه (٣) .

ويعد الشيخ عثمان بن فودى اكبر عالم عرفته افريقيا الغربية ، ولا غرابة ان يلقبه الناس بعربى السودان لجهوده المختلفة فى نشر الثقافة

---

(1) Greenberg J, : the influence of Islon a su - denese religion P. 210.

(٢) محمد مصطفى الشعبى : نيجيريا الدولة والمجتمع ص ١٧٨ .

انظر هذه المعاهد بالتفصيل فى على ابو بكر : الثقافة العربية فى نيجيريا فى القرن التاسع عشر ، رسالة دكتوراة منشورة بجامعة القاهرة ١٩٥٧ م .

العربية فى غرب افريقيا ، إذ انه بفضل هذه النهضة العلمية والثقافية التى رفع الشيخ عثمان لواءها أن ازدهرت الدراسات العلمية واتصل علماء بلاد التكرور بعلماء مصر والبلدان المجاورة وصار لكل أمير من أمرائها وكل عالم من علمائها مكتبة خاصة تحوى الكتب العربية فى علوم النحو والصرف والفقه والتفسير واعتبر العلماء أن ما كتبه الشيخ عثمان دستورا علميا يجب السير على منهاجه (١) .

ولقد ساعدت الطرق الصوفية تلك الجهود الجبارة التى بذلها الشيخ عثمان فودى وتلاميذه وكان لهذه الطرق دورها فى نشر الاسلام عن طريق التعليم والدعوة الخالصة (٢) .

كل هذه الجهود المخلصة ساهمت فى نشر اللغة العربية وجعلتها لغة رسمية فى اجزاء كثيرة من بلدان غرب افريقيا ونثرا فى مؤلفات الشيخ عثمان وتلاميذه صفحات من الشعر العربى والنثر التى ترددت على السنة الناس فى مجتمعات غرب افريقيا بصفة عامة وفى دولة سوكوتو الفولانية بصفة خاصة (٣) .

وفى الختام نستعرض أهم الآثار التى ترتبت على الحركات الاصلاحية والطرق الصوفية فى غرب افريقيا .

اولا : نجحت الحركات الاصلاحية فى القضاء على تسلط الحكام المحليين واقامت نظما جديدة تختلف عن النظم السالفة ونجحت ايضا فى غرس اسس العقيدة الاسلامية الصحيحة بعد أن خلصتها مما شابها من بدع وتقاليد وثنية لاتمت للدين بصلة .

ثانيا : ادى الجهاد الاسلامى لعلماء العرب والمسلمين وعلماء شمال امريقيا الى نشر الثقافة العربية ، وصار القرن التاسع عشر عصر ازدهار تلك الثقافة العربية والاسلامية ، ولعل الفضل فى ذلك إنما يعود الى المؤلفات الضخمة للعلماء المسلمين، وقد ساعدت هذه المؤلفات على ازدهار الحضارة العربية وانتشار لغة القرآن التى صارت ينبوعا للثقافة والفكر ، وصارت تضارع اللغات المحلية فى تلك المناطق ، وساعد على ازدهارها أن عادت المناصب العربية تأخذ مكانها من جديد فى المجتمع الاسلامى ، وصار هناك الوزير والقاضى والوالى والمحتسب ، وانشئت الدواوين ودور القضاء التى استخدمت اللغة العربية فى سجلاتها ، وبهذا تكون الحركات الصوفية والاصلاحية أساس التفكير والبحث والدراسة

---

(١) محمد البهى : المسلمون فى نيجيريا ، مقال فى مجلة منبر الاسلام العدد الخامس السنة ١٩ « اكتوبر ونوفمبر ١٩٦١ » ص ٥٩ .

(٢) حسن احمد محمود : مرجع سابق ص ٦٥ .

(٣) عبد الله عبد الرازق ابراهيم : مرجع سابق ص ٣١٩ .

فى هذه الدول وقفت هذه الحضارة سدا منيعا أمام التيار الأوربى الجارف الذى لم يستطع القضاء على تلك المجتمعات التى ظلت تحافظ على صفاتها الاسلامية حتى يومنا هذا .

ثالثـا : حاولت الطرق الاصلاحية فى غرب افريقيا تجـديد العقيدة ومحاربة البدع والعادات الضارة التى شاعت بين الناس كما كانت تهدف الى إصلاح التعليم والملاءمة بين الشريعة الاسلامية وبين الفكر الحديث(١).

رابعـا : ساعدت هذه الحركات على استقرار البـدو مع الفولانى فى مدن مستقرة وكانت هذه السياسة الدفاعية التى استمدها الخلفـاء من تاريخ الفتوحات الاسلامية فى فارس وسوريا وشمال افريقيا ، واسس الخلفاء هذه المدن المحصنة لتكون مركزا لتجميع الجيوش ولاغلاق الحدود فى المناطق التى تتواجد فيها الاخطار وقـد ساعد العلماء والخلفـاء على الاستقرار حول هذه المدن وعلموهم الزراعة وفتحوا لهم المدارس لتعليم اطفـالهم (٢) .

خامسا : سـاعدت هـذه الحركات التجديدية والاصـلاحية على استقرار الأمور فى تلـك المناطق من غـرب افريقيـا ، ولقد واكب هـذا الاستقرار ازدهار اقتصادى فى مجال الزراعة والصناعة والتجارة ،فظهرت فى المدن الكبرى من هذه الدول أسواق عامرة عمت شهرتها الآفاق وقصد اليها التجار من كل صوب وعادت طرق التجارة لهذه المنطقة الى ماضيها التليد وصارت مدن كانو وتوات ، وجاو ، وتمبكت وحمـد الله وسـيجو وغدامس مراكز للتجارة بين شمال افريقيا وغربها ، ومع ازدهار التجـارة انتعشت الصناعة حيث اقبل الناس على الانتاج ومضاعفته ، وتوفرت المواد الخام وتدفقت رؤوس الأموال على الأسواق وقامت صناعات بلغت مكانة عالية فى مجتمعات غرب افريقيا ، وتحسنت طرق الانتـاج واحس النـاس بالاستقرار والطمأنينة بعد أن لاحظوا الأمان والسكينة اثر قيـام الحركات الاصلاحية . ورغم تعرض المنطقة بأسرها لموجات الاستعمار الأوربى التى اجتاحت القـارة فى الربع الاخير من القرن التاسع عشر فان هـذه النظم الاسلامية التى وضعها زعماء المسلمين والعرب ظلت باقية حتى يومنا هذا.

---

(١) شوقى عطا الله الجمـل : الحضارة الاسلامية العربية فى غـرب افريقيا ، مجلة المناهل ، العدد السابع ١٩٦٧ ص ١٥١ .

(2) Last, M : an aspst of the caliph moh. bello,s social policy kano studies, 2, July 1966, P. 54 .

الإنتــاج الفــكرى وحــق المؤلف

ا . د . شــعبان عبد العزيز خليفــة *

يشتمل هذا المقال على خمسة عناصر اساسية هى :

— ثورة المعلومات الراهنة وابعادها .

— الاتجاهات العددية والنوعيــة للانتاج الفكرى .

— الحقوق الأدبية المعنوية للمؤلف وخصائصها .

— الحقوق المالية المــادية للمؤلف وخصائصها .

— الأعمال التى تسرى عليها الحماية والأعمال التى تنحسر عنهــا الحمــاية .

يقصد بالانتاج الفكرى تلــك المعلومات التى يفرزها العقيـل البشرى وتسجل على وسيط خارجي قابل للتداول والتنــاول بين الناس . ولقــد شهد النصف الثانى من قرننــا العشرين فيضا مفرقا من هــذه المعلومات جعل الخبراء يصفونه بإسم « ثورة المعلومات » ويعدونها على انها الثورة الثالثة بعد الثورة الزراعية والثورة الصناعية من حيث الآثار والبصــمات التى تركتهــا على مسيرة البشرية وتقدمها وازدهارها . حقــا لقد سبقت « ثورة المعــلومات » الراهنة ثورات اخــرى من جنسها تمثلت اولاها فى اختراع الكتابة فى نحــو الألف السادسة قبل الميلاد . وتمثلت ثانيتهــا فى اختراع الورق فى مطلع القرن الثانى الميلادى . وتمثلت ثالثتهــا فى اختراع الطباعة فى منتصف القــرن الخامس عشر الميلادى . ولكنها كانت جميعــا ثورات احادية البعد . أما ثورة المعلومات الراهنة والتى نشهدها الآن فى النصف الثانى من القــرن العشرين فهى ثورة متعددة الأبعــاد والحــدود والمعالم . ولعل اخطر ابعادها : تعدد اشكال اوعية المعلومات بما لم يحدث فى اى وقت مضى ، فلدينــا الآن الكتب ، ولدينــا الدوريات ، والمصغرات الفيلمية ، والمواد السمعية والبصرية ، والوثائق الأرشيفية . وملفــات البيانات المقروءة آليــا — تلك التى يفرزها الحاسب الآلى ولدينا العملاق النائم واعنى به الأقراص البصرية — والقرص البصرى الواحد الذى يضــم

(*) استاذ بقسم الوثائق والمكتبات بكلية الآداب — جامعة القاهرة — والمعــار حاليا لكلية الانسانيات بجامعة قطر .

حوالى خمسة ملايين صفحة اى نحو عشرة آلاف كتاب كل كتاب بمتوسط خمسمائة صفحة .

بعد آخر لثورة المعلومات الراهنــة : ضخامة عــدد المفردات التى تصدر داخل كل شكل من هذه الاشكال بما لم يحدث فى اى وقت مضى ، ويكفى القول الآن بأن ما صدر فى الثلاثين ســنة الأخيرة من كتب ودوريات يعدل اربعة امثال ما صدر فى خمسة قرون من ١٤٥٥ — ١٩٥٥ . فقد قدر ما صدر من كتب منذ دخول الطباعة حتى اليوم بنحو خمسة عشر مليونا من الكتب منها اثنا عشر مليونا فى الثلاثين سنة ١٩٥٥ — ١٩٨٥ . ولعــل البعد الثالث فى هذه الثورة يكمن فى ملكية كمية المعلومات التى يقذف بهــا العقل البشرى كل سنة مما يستحيل معــه السيطرة اليدوية على هــذه المعــلومات ، وادى بالتــالى الى اختراع اجهزة وآلات لتحليــل واختزان واسترجاع هذه المعلومات ، وقــد اختص بهذه الآلات والأجهزة فــرع من فروع الصناعة يعــرف « بتكنولوجيا المعلومات » . ولقد غــدا اتخاذ اى قرار على المستوى الرســمى او الشخصى او مستوى البحث العــلمى فى الوقت الراهن دون الاستناد الى المعلومات الدقيقــة والصحيحة ضربا من ضروب العبث والتخبط . ولقــد ادت ثورة المعلومات بصورتها هــذه الى بزوغ فجر علم جديد هو احدث العلوم البشرية على الاطــلاق يعرف باسم « علم المعلومات » ، وهو العــلم الذى يرصد ويسجل حــركة المعلومات فى مسيرها ومصيرها ويبتدع الأساليب والنظم الكفيلة بضبطهــا والسيطرة عليهــا وتحليلها واختزانها واسترجاعها وتقديمها للعلمــاء والباحثين حتى يبدأوا من حيث انتهى الآخرون ، وهذا هو جوهر التقدم ولبه .

الاتجاهات العددية والنوعية للانتاج الفكرى :

وحتى لاتتحول معالجتنا لثورة المعلومات الراهنة ومؤشراتها العددية والنوعية الى مجرد فورة حماسية او الى ضرب من ضروب التعصب المهنى فاننى استميح القراء عذرا فى أن اثقل عليهم ببعض الأرقام والنسب المئوية إيمانا منــا بأن الرقم هو مخ العــلم واعتذر ايضــا عن اننى لن أذهب الى أبعد من الرقم والنسبة المئــوية ذلك أن الرقم الواحد مهمــا دق والنسبة المئوية مهما صغرت يتفخلها حشد هائل من العوامل والظروف الاجتماعية والاقتصادية والنفسية والفكرية والتاريخية ينوء كاهل هذا المقال فى الالمام بها فضلا عن الدخول فى تفاصيلها .

يصدر كل سنة فى هــذا العالم نحو ٨٠٠,٠٠٠ كتاب وعنــدما اقول كتابا فانا اعنى عمــلا فكريا — عنوانا — بصرف النظر عــن النسخ التى تصدر من الكتاب الواحد فقد يصدر من الكتاب الواحد الف نسخة او عشرة آلاف نسخة او مليون نسخة ومع هذا يبقى كتابا واحدا . كذلــك يصدر فى

كل سنة ٥٠٠٠٠٠ دورية بصرف النظر عن الأعداد التى تصدر من الدورية الواحدة او النسخ التى تطبع منها . كما يصـدر مليونان من المصـغرات الفيلمية ومليونان من المواد السمعية البصرية وعشرات الآلاف من ملفـات البيانات المقروءة آليـا وبلايين الوثائق الأرشيفية ومائتـا قرص بصرى فى السنة الواحدة .

إن عدد النسخ التى تصدر من الكتب سنويا يدور حول خمسة عشر مليـار نسخة ، وعدد النسخ من الدوريات يدور حول مائتى مليار نسخة . ونحن نستهلك فى صناعة هذه الكمية من النسخ ثمانين مليـون طـن ورق ولو صنعنا من هذا الورق لفافة لأمكننا ان نغلف بهـا الكرة الأرضية سبع مرات فى كل سنة .

ويشير عدد الكتب الصادرة فى علاقتها بعدد سكان الأرض الى ١٦٤ عنوانا لكل مليون نسخة ، كما يشير عدد النسخ الى ثلاث نسخ لكل نسمة .

ولو أننا أردنا التوزيع الجغرافى لحركة إنتاج الكتب لوجـدنا أن قارة أوربا تتصدر قارات العـالم فى نشر الكتب حيث تنتج وحدها ـ بمـا فيها الاتحاد السوفيتى ـ ٥٣ ٪ من كتب العالم رغم أنه يسكنها ١٦ ٪ فقـط من سكان العالم ، تليها فى هذا الصدد قارة آسيا وتنتج ٢٣ ٪ من الكتب كآخر قارات العالم إنتاجا للكتب حيث افريقيا تنشر ١ر٧ ٪ من الكتب رغم حيث تنشر ٥ر٧ ٪ من كتب العالم مما يتناسب الى حـد كبير مع السكان الذين يمثلون ٥ر٨ ٪ من سكان العالم . ودائما تأتى قارتا افريقيا واستراليا رغم أنه يقطنها ٥٨ ٪ من البشر ، ثم امريكا الشمالية اذ تنشر سنويا ١٣ ٪ من الكتب رغم أن نسبة سكانهـا لاتزيد على ٦ ٪ ، تليهـا امريكا الجنوبية سكانها البالغة نسبتهم ٥ر١١ ٪ بينمـا استراليشيا تنتج ٥ر١ ٪ من كتب العالم رغم أنه يسكنها مجرد ٥ر٠ ٪ من البشر . والعالم العربى لشطريه ينشر اقل من ١ ٪ من كتب العالم رغم أن نسبة السكان فيه ترتفع إلى ٤ ٪ من سكان الأرض .

وبصفة عامـة فان الدول المتقدمة تنتج ٥ر٧٣ ٪ من الكتب رغم ان نسبة السكان فيها لاتزيد عن ٢٥ ٪ ، بينما الدول النامية تنشر ٥ر٢٦ ٪ من كتب العالم رغم أنه يسكنها ٧٥ ٪ من السكان .

واكبر عشرة دول منتجة للكتب هى على التوالى حسب متوسط آخر ثلاث سنوات متاحة (٨٣ — ٨٥) :

الاتحاد السوفيتى	(٩٥٠٠٠ عنوان)	فرنســـا	(٣٧٠٠٠ عنوان)
الولايات المتحدة	(٨٨٠٠٠ عنوان)	كوريا الجنوبية	(٣٥٠٠٠ عنوان)
المانيا الغربية	(٦٠٠٠ر٦٠ عنوان)	الصين الشعبية	(٣٤٠٠٠ عنوان)
بريطانيـــا	(٥٠٠٠ر٥٠ عنوان)	اســـبانيا	(٣٠٠٠ر٣٠ عنوان)
اليـــابان	(٤٥٠٠٠ عنوان)	كـــندا	(٢٥٠٠ر٢٥ عنوان)

ويشير توزيع الكتب الصادرة فى العـــالم سنويا على فـــروع المعرفة البشرية المختلفة الى تفوق ساحق للعـــلوم الاجتماعيـــة تليهـــا الآداب ثم الجغرافيا والتاريخ والتراجم ثم العلوم التطبيقية فالعلوم البحتة والديانات واقل إنتـــاج العالم فى الفلسفة والفنون واللغات على التوالى .

وتدور نسبة كتب الأطفـــال فى الانتاج الفكرى العـــالمى حول ٥ ٪ ، بينما الكتب المدرسية تصل نسبتها الى ٢٥ ٪ مما يجعل كتب الثقافة العامة — التى تسمى بكتب الكبار تدور حول ٧٠ ٪ من الكتب المنشورة سنويا .

ورغم أن البشر يتكلمون اربعة آلاف لغـــة إلا ان اثنتى عشرة لغـــة فقط يتكلمها ثلاثة ارباع سكان الأرض ، وتعتبر الترجمة عاملا اســـاسيا فى نقل الفكر من لغة الى اخـــرى الى قوم لا يستطيعون قراءة الفكر بلغتـــه الأصلية وتتراوح نسبة الكتب المترجمة سنويا بين ٨ و ١٠ ٪ من مجموع الكتب المنشورة فى كل سنة اى بين ستين الف وثمانين الف كتاب فى السنة ، واكثر اللغـــات ترجمة منهـــا هى اللغة الانجليزية والروســـية والفرنسية والألمانية والايطالية على التوالى .

إن هذا الإنتاج الفكرى المتزايد سنة بعد سنة يتوافر على انتاجه نحو خمسة ملايين مؤلف ، والمؤلف فى هذا الاحصاء هو من له ثلاثة كتب فاكثـــر أو ما يعادلها من الدراسات والأبحاث فى الأوعية الأخرى . ومن اسف انه ليس من بين هذه الملايين من المؤلفين سوى مائتى مؤلف فقط مشهورين على مستوى العالم كله وهم الذين تترجم اعمالهم عدة مرات الى عدد من اللغات فى عدة دول سنويا .

الحقوق الادبية للمؤلف وخصائصها :

ومهما يكن من أمر فان لكـــل مؤلف فى مؤلفاته حقوق تعرف بحقـــوق « الملكية الفكرية » وهى ملكية من نوع خاص ليست كســـائر الملكيات ، إذ تنطوى هذه الملكية على نوعين من الحقوق : حقوق ادبية معنوية ، وحقوق مالية مادية . ولو اننا تتبعنا حياة اى كتاب لأمكننا تقسيم هذه الحياة الى ثلاث مراحل محددة القسمات فى علاقتها بهـــذه الحقوق : المرحلـــة الأولى

تبدأ بعد تسجيل افكار المؤلف وحتى اتخـاذ قرار النشر وفى هـذه المرحلة يكون الكتاب ملكا خالصا للمؤلف إن شـاء طلع به على الناس وإن شـاء حجبه عنهم وهنا فى هذه المرحلة تنشأ للمؤلف حقوق ادبية معنوية خالصة . أما المرحلة الثانية فتبدأ بعد اتخاذ قرار النشر وحتى بعد وفاة المؤلف بفترة محددة ، وفى هذه المرحلة يصبح الكتاب محلا للتعامل المـادى بين المؤلف والناشر من جهة وبين النـاشر والجمهور من جهة ثانية ، وهنـا تنشأ الى جانب الحقوق المعنوية الادبية حقوق اخرى مالية مادية ، اما المرحلة الثالثة فانها تبدأ بعد وفاة المؤلف بفترة معينـة والى الابد ، وفى هـذه المرحـلة تنسلخ الحقوق المالية المـادية عن الحقوق الادبية المعنوية لتسقط فى الملك العام ولتبقى هذه الاخيرة الى آخر الدهر وطالما كان للكتاب اثر على وجه الارض .

والسـؤال الآن ما هى الحقـوق الادبية المعنـوية للمؤلف وما هى خصائصـها ؟

لقـد اجمعت التشريعات الوطنيـة لحقوق المؤلفين وقـد بنيت فى معظمها على ما جاء فى اتفاقية برن لسنة ١٨٨٦ وتعديلاتها المختلفة واتفاقية بروكسل لسنة ١٩٥٤ وتعديلاتها ، اجمعت على أن لكل مؤلف فى مؤلفـاته اربعة حقوق ادبية ، أود أن الفت الانتباه بداية على أن لكل منها وجهين ، وجه إيجابى مخول للمؤلف وحده ان يمارسه ، والآخر سلبى محظور على الآخرين ممارسته أو إكراه المؤلف على ادائه .

اول هذه الحقوق — حق النشر وتحديد طريقته :

فالمؤلف صاحب رسالة فكرية ، وهذه الرسالة لابد من بلوغها الى من وضعت من اجلهم ومن هذا المنطلق يضمن الشارع للمؤلف حق نشر افكاره على الناس لاتستطيع سلطة مهما كانت أن تمنعه من ذلك ، كما لا تستطيع سلطة أن تكره المؤلف او تحمله على نشر شىء لايريد أن ينشره لانه وحده دون غيره الذى يقرر صلاحية ما ينشر والوقت الذى ينشر فيـه ، ويضمن الشارع ايضا للمؤلف أن يحدد الطريقة او الاسلوب الذى ينشر به عمله ، وليس لاحـد أن يتدخل فى تغيير ارادته فى هذا الصدد .

إلا أنه على الجانب الاخر ليس للمؤلف أن يمنع فردا من أن يستنسخ لنفسه ولاستخدامه الشخصى نسخة واحـدة من الكتاب ايا كـانت وسيلة الاستنساخ ، كمـا انه ليس للمؤلف أن يمنع القـاء او تمثيل او استخدام مادة الكتاب العلمية فى مدرسة او مؤسسة ما دام لا يؤخذ عن ذلك اجر . وليس للمؤلف أيضـا أن يمنع التحليلات او النقـد فى الصحف والاذاعـة

والتلفزيون ، وليس له ان يمنع الاقتباسات من كتابه طالما كانت فى حدود المعقول (١ ٪) وطالما أشير اليه والى كتابه عند الاقتباس .

اما الحق الثانى : **فهو حق نسبة الكتاب اليه** ، ذلك ان المؤلف بما له من ابوة على كتابه وباعتباره المسئول عن الكيان الفكرى فيه ومن ثم فان له وحده الحق فى ان ينسب الكتاب اليه على الدوام بحيث يظل حاملا إسمه مهما مر عليه من زمن ومهما تصرف المؤلف فى حقوقه المالية . وينبنى على ذلك ان يئشر إسمه الحقيقى صراحة على العمل ، او ان يستخدم إسما مستعارا او عبارة متخذة او رمزا او اختصارا يدل عليه ، كما ان له الحق المطلق فى ان ينشر كتابه مجهلا غفلا من إسمه . وفى كل الاحوال الاخيرة له ان يكشف عن إسمه فى اى وقت يشاء . وليس للآخرين ان يسطوا على افكار المؤلف كلها او بعضها وينهبوها وينسبوها لانفسهم كما انه ليس لأية سلطة مهما كانت ان تمنع المؤلف من نسبة العمل اليه بالطريقة التى يراها ملائمة لنفسه او تلزمه بأن يكتب اسمه بطريقة معينة او لايكتب إسمه .

ويدور الحق الثالث حول سلطة المؤلف المطلقة فى **إدخال مايراه من تعديلات وتغييرات** فى مصنفه بالحذف او الاضافة والتنقيح والتهذيب والتبسيط ، ليس فقط على شكل طبعات متتالية وإنما ايضا بعد تسليم المخطوط للناشر ومثوله للطبع . وليس من حق الآخرين منعه من ذلك او إدخال اية تعديلات او تغييرات على افكاره بما لايرضى عنه المؤلف . وهذا حق طبيعى له حتى يخرج كتابه فى الصورة التى يرتاح إليها وتتناسب مع اسلوب وطريقة تفكيره . ويكون له ان يشهر حقه الادبى هذا فى وجه كل من يحاول تشويه فكرته او مسخ عبارته .

وتصل هذه الحقوق ذروتها فى حق المؤلف فى **سحب الكتاب من التداول** بعد نشره وطرحه فى السوق ، ذلك ان المؤلف قد يضع كتابه فى ظل ظروف نفسية سيئة او تحت ضغط سياسى او اجتماعى لا قبل له بمناهضته ، وعندما تزول هذه الظروف يجد نفسه نادما على السماح بنشره ، ذلك لأن ما ضمنه إياه من افكار بدت له سليمة فى ظروف خاصة وقع خلالها فريسة انفعالات نفسية طارئة او مؤثرات اجتماعية عارضة فلما انقشعت هذه السحابة عن عقله واستعاد صفاء ذهنه واسترجع السيطرة على تفكيره تكشفت له افكاره السابقة عن صورة بشعة لاتعكس مكنون نفسه ولا تعبر عن حقيقة وعيه فصمم ان يكفر عن زلته بمحو هذا الأثر من سجل حياته لانه لو نزل الكتاب فى السوق لأصبح ماسا بسمعته ونقطة سوداء فى تاريخه الفكرى ومن ثم فقد منحه الشارع الحق فى ان يطلب سحب الكتاب من التداول .

وحتى لايتعسف المؤلف فى استخدام هذا الحق نكاية فى الناشر اذا

نشب بينهما خلاف أعطى الشارع للمحكمة الابتدائية سلطة تقدير وجاهة الأسباب التى تدعو الى سحب الكتاب من التداول ، وعلى أن يعوض الناشر تعويضا عادلا عما أنفقه من مال فى نشر الكتاب المسحوب من التداول فى خلال أجل تحدده المحكمة وإلا زال كل اثر للحكم .

إن سحب الكتاب من التداول هو حق لصيق بالمؤلف وحده دون سواه يقرره بدافع من نفسه ولا يمكن لغيره أن يمارسه أو يحمله على أدائه .

تلك هى الحقوق الأدبية المعنوية للمؤلف حددها الشارع له وضمن له ممارستها وحرمها على غيره ، إلا أنه من المحزن حقيقة أن هذه الحقوق يشوه جمالها وجلالها ويلطخ وجهها المشرق فى كثير من الدول النامية قانون آخر غشوم هو قانون المطبوعات وإن شئنا الدقة قانون الرقابة على المطبوعات الذى يخول للرقيب سلطة منع النشر ، وسلطة إدخال تعديلات على الكتاب باقتطاع اجزاء منه بل وحتى تغيير العنوان اذا تطلب الأمر ذلك ، وتبلغ المأساة ذروتها فى سلطة الرقيب مصادرة الكتاب من السوق ورغم أنه قد تجمعت لدى قوائم طويلة بكتب مارست الرقابة فى بعض الدول النامية عملها فيها إلا أننى أكتفى ببعض الأمثلة فقط . فمن الكتب التى منعت من النشر فى إحدى هذه الدول كتاب (أولاد حارتنا) لنجيب محفوظ ، ومن الكتب التى حذفت الرقابة منها كثيرا كتاب (حقيقة ليبيا)لسامى حكيم ومن الكتب التى عدلت الرقابة عنوانها كتاب (ملعون ابوك بلد) الذى عدل الى (قصص سودانية) لسيد أحمد الحردلو . ومن الكتب التى صودرت كتاب (العالم سنة ١٩٨٤) لجورج أورويل وكتاب (الدنيا هى المشنقة) لابراهيم رضوان .

ومن الغريب جدا أن يتعايش قانونا حق المؤلف والرقابة على المطبوعات فى الدولة الواحدة ،وعندما يحدث تنازع بين قانون الرقابة وقانون حق المؤلف فان الغلبة بطبيعة الحال تكون للرقابة على المطبوعات .

إن هذا الموقف المتناقض فى كثير من الدول النامية قد تأتى من أنها تمد يدها الى الغرب تنقل عنه بلا وعى وفيها قانون حق المؤلف هناك ، وتمد اليد الأخرى الى الشرق تنقل عنه إجراءات الرقابة ولصوغها فى قيد من حديد تمارسه ضد المؤلفين ، حيث قانون حق المؤلف مظهر من مظاهر أبهة الديمقراطية ، وقانون الرقابة على المطبوعات سياج لحماية المجتمع من الأفكار الهدامة على حسب تعبيرهم .

ومهما يكن من أمر فان حقوق المؤلف المعنوية فى جوهرها تتسم **بالأبدية** ذلك أن تلك الحقوق مخولة للمؤلف أثناء حياته وبعد مماته والى الأبد ، تسالوننى بأن الأبدية قائمة فى نسبة العمل الى صاحبه فكيف تكون فى حق النشر وتحديد طريقته وحق التغيير والتعديل وحق سحب الكتاب من

التداول بعد وفاة المؤلف فاقول بأن نيـة االمؤلف قد انصرفت قبل وفاته الى ممارسة هذه الحقوق بالوضع الذى تركها عليه ومن ثم فهي قائمة له بعد الوفاة بنفس الطريقـة أما اذا ترك المؤلف وصية بتعطيل حـق من هـذه الحقوق فله ذلك أيضا والى الأبد كأن يوصى بوقف النشر أو بسحب الكتاب من التداول .

ومن خصائص هذه الحقوق ايضا انه لايجوز **للمؤلف التنازل عنها** بأى حال من الاحوال وعلى سبيل المثال فليس للمؤلف ان يؤلف كتـابا وينسبه لشخص آخر حتى ولو كان إبنـه أو زوجته او اخاه ، وعليه فان هؤلاء الذين يكتبون الرسائل الجامعية وابحاث الترقية للآخرين يرتكبون جريمـة يعاقب عليها القانون . والفلسفة الكامنة وراء هـذه الخاصـية هى أن الحقوق الأدبية لصيقة بشخصية المؤلف ، والشخصية لايجوز التصرف فيها بحكم كل القوانين والشرائع .

كذلك فان هذه الحقوق المعنوية **لايجوز الحجز عايها** فاذا كان المؤلف مدينـا فليس للدائن مثـلا أن يحجز على كتـاب لم ينشر ثم يقـوم بنشره واستغلاله استغلالا ماليا استيفاء لهذا الدين لأن قرار النشر منوط بالمؤلف وحده ، وإنما يمكن للدائن ان يحجز على نسخ منشوره بالفعل .

وهذه الحقوق بطبيعتها **لاتورث** بل تنتهى فقط الى الورثة ليحافظـوا عليها من أى اعتداء باعتبارهم أقرب الناس الى المؤلف ولا يجوز للورثة أن يستخدموا العناصر الايجابية فى هذه الحقوق فليس لهم ان ينشروا كتـابا اوصى المؤلف بعدم نشره وليس لهم ان يغيروا فى محتويات كتاب استقر رأى المؤلف عليها قبل وفاته ، كما انه ليس لهم مثلا ان يطلبوا سحب الكتاب من السوق . والورثة فى حفاظهم على هذه الحقوق إنما شأنهم فى ذلـك شأن المجتمع كله والأجيال على تعاقبها ، إذ لكل الناس على مر العصور نفس السلطة فى حماية هذه الحقوق من العبث بها . ومن هذا المنطلق فان المؤلف لايحتاج فى حياته أو بعد ممـاته أن يكتب على كتابه العبـارة التقليدية بأن « حقوق النشر محفوظة » لأنها بهذه العبارة وبدونها محفوظة وقائمة .

واذا كانت تلك هى الحقوق الأدبية للمؤلف ، فان له أيضـا حقـوقا مالية مادية فى مؤلفاته ، ورغم يقينى بأن الغالبية الساحقة من مؤلفى العالم لا يتعيشون من مؤلفاتهم فان هناك مؤلفين يعيشون اساسا من دخل كتاباتهم ولذلك يضـمن الشارع لكل مؤلف حـق استغلال مؤلفه استغلالا ماليـا والاستفادة من ثمار فكره استفادة مادية شأن المؤلفات فى هذا الجانب شأن اية ملكيات عقارية .

والأصل فى حق الاستغلال المـادى هو أن يقـوم المؤلف بنفسه على عملية الاستغلال هذه فيعود عليه وحده الربح من وراء الكتاب ، ولكن نظرا

لان جل المؤلفين لا خبرة لهم بعملية النشر ولا وقت لديهم للاتجار بمؤلفاتهم ولا رغبة بهم للدخول فى هذه المغامرة ومفازاتها ، فقد أعطى الشارع للمؤلف سلطة نقل عملية النشر الى غيره أى الى الناشر وأشار عليه بثلاث طرق للتعامل المادى معه :

فإما أن يتقاضى المؤلف من الناشر مبلغا إجماليا من المال دفعة واحدة (وقد سميت هذه الطريقة فى التشريعات بطريقة التقدير الجزافى) ويتم الدفع بعد ان يقدم المؤلف الكتاب او بعد مراجعة التجارب والطبع ، وهذا المبلغ قد يكون نظير طبعة واحدة او عن كل طبعات الكتاب فى الحال والاستقبال . وإما أن يقتسم المؤلف صافى ربح الكتاب مع الناشر بعد أن يغطى هذا الأخير التكاليف التى دفعها فى الكتاب علما بأن الاقتسام هنا لا يعنى المناصفة أبدا بل بنسب معينة لكل منهما تخضع لمكانة المؤلف وطبيعة الكتاب وإما ان يتقاضى المؤلف نسبة مئوية من سعر النسخة المباعة حسب التوزيع ، وهذه النسبة المئوية هى الأخرى تخضع لمكانة المؤلف وطبيعة الكتاب .

وإن لكل طريقة من هذه الطرق إيجابياتها وسلبياتها على المؤلف ففى حالة التقدير الجزافى يحصل المؤلف على استحقاقاته دفعة واحدة رغم انها عادة ما تكون اقل مما لو اتبع إحدى الطريقتين الأخريين ، ولكن اذا صادف الكتاب رواجا كبيرا وحقق عائدا ضخما فليس للمؤلف ان يرجع على الناشر فى شىء عند جمهرة التشريعات ، والتشريع الألمانى هو الوحيد الذى يجعل له نصيبا اذا حقق الكتاب عائدا غير عادى .

وفى حالة اقتسام الربح بعد تغطية التكاليف فرغم أن مستحقات المؤلف تكون اكبر إلا أن عليه أن ينتظر حتى يغطى الناشر تكاليفه وغالبا ما يبالغ الناشر فى حجم هذه التكاليف بل ويطبع كميات من النسخ أكثر مما اتفق عليه ، ومستحقات المؤلف عندما تتبلور فى النهاية الظاهرة لكلا الطرفين ورغم ان عائدها على المؤلف اكبر إلا أنها عرضة لأن يطبع الناشر عددا اكبر من النسخ عما اتفق عليه . وعادة ما يلعب الناشر على حبل عبارة « سعر الغلاف » ذلك أن الناشر فى كثير من الأحيان يبيع بأكثر من سعر الغلاف وخاصة فى حالة التصدير والكتب المقررة فاذا ما واجهه المؤلف قال له إننا متفقون على نسبتك من « سعر الغلاف » وليس من « سعر البيع الفعلى » فاذا اتفقا على أن تكون النسبة المئوية من سعر البيع الفعلى واجهه الناشر بأنه يبيع بخصم لتجار الكتب المحليين . ولذلك ينصح المؤلف بالموازنة بين الاستهلاك المحلى والاستهلاك الخارجى من كتابه قبل أن يقرر ما اذا كانت النسبة التى يتقاضاها من « سعر الغلاف » أو من « سعر البيع الفعلى » .

واذا كان لنا أن نزكى للمؤلف طريقة من هذه الطرق الثلاث فاننا

نزكى طريقة « التقدير الجزافى » لكتب الثقافة العامة ، وطريقـة النسبة المئوية من سعر البيع فى حالة الكتب المقررة والكتب المدرسية المساعدة . وننصح بعدم الدخول فى متاهات طريقة اقتسام الربح بعد تغطية التكاليف.

وثمة نقطة فى غاية الأهمية أرجو أن يلتفت اليها المؤلفون فى علاقتهم بالناشرين وهى أن اتفاق النشر والاستغلال المـالى يقع باطلا لايحتج به أمام المحاكم اذا لم يكن هذا الاتفاق مكتوبا فى عقد ، فقد أجمعت تشريعات حق المؤلف على ضرورة كتابة حقوق الاستغلال المالى ووصفت عقد النشر بانه شكلى أى يشترط الكتابة بصحة التصرف والاتفاق ، كمـا انه عقـد تبادلى يؤدى الى حقـوق وواجبات متبادلة بين الطرفين وعقد معاوضـة يعوض كل طرف عما بذل من جهد كما انه عقد محدد أى لاينبغى أن يترك شيئا من عناصر الاتفاق إلا ونص عليه .

والحقوق المالية فى خصائصها هى على النقيض تمـاما من الحقـوق الادبية المعنوية فهى **حقوق مؤقتة** مكفولة للمؤلف أثنـاء حياته ولورثته من بعده لمـدة خمسين سنة فقـط فى الاتفاقيات الدولية ومعظـم التشريعات الوطنية . وفى حالة الكتب متعددة المؤلفين تحسب فترة الحماية من تاريخ وفاة آخر المشتركين فى التأليف ومن هنـا فان الورثة الذين مات مورثهم أولا يتمتعون بفتـرة استغلال أطول . اما بالنسبة للكتب المجهـلة وكتب الهيئات فان فترة الحماية تحسب من تاريخ الوفاة حتى ولو كان قد مضى عليها عشرون سنة . بعد فترة الحماية يسقط الكتاب فى الملك العـام أو الدومين العام كما يقول الفقهاء ويحق لأى شـخص أن يستغله استغلالا ماليـا ماديا مع عدم الاخلال بأى من الحقوق الادبية المعنوية .

وبالاضافة الى تأقيت الحق المالى فان هذه الحقوق تجوز التنـازل عنها بأوجه التنازل المختلفة ، ومن بينها الهبة والوصية والوقف أو تركها للناشر ، كما يجوز الحجز عليها استيفاء لديون على المؤلف ، وتنتقل هذه الحقـوق الى الورثة ويجرى تصرفهم فيها كسائر الملكيات المـادية التى تؤول اليهم من مورثهم .

والسؤال الذى يفرضه السياق هنا هل تسرى الحماية على كل المؤلفات أم انها تسري على البعض وتنحسر عن البعض الآخر ؟

وبداية نقول بأن الشارع قـد توسع بقدر الامكان فى فئات الاعمال التى تجب لهـا الحماية وقلل من الفئات التى تسقط فى الملك العـام بعد نشرها مباشرة ، فحدد الاعمال التى تحمى بأنها **الاعمال المبتكرة** ، ويجب الا ننزعج فليس المقصود بالابتكار هنا هو الابتكار فى الافكار والمعلومات ، ذلك أننا لو طبقنا هذا المعيار لمـا انطبق على ٥ ٪ من الاعمال التى تنشر

سنويا فى العالم . وإنما المقصود بالابتكار هو أن يكتسب الكتاب طابعا شخصيا من حيث الاسلوب وطريقة العرض ومنهج المعالجة وينطق بذاتية المؤلف . أما الافكار نفسها فمطروحة على الساحة منذ آدم يأخذ كل مؤلف ما يعكس ذاته .

كذلك تسرى الحماية على **العناوين المبتكرة** بصرف النظر عن المحتويات ، ذلك أن المؤلف قد يجهد ذهنه فى ابتداع عنوان يكون علما على كتابه ومن هنا لايجوز لمؤلف آخر ان يسطو على هذا العنوان ويضعه على كتاب له حتى ولو اختلفت المحتويات تماما ومن أمثلة العناوين التى ينظر اليها القانون على انها مبتكرة :

هذا او الطوفان — لكى لا تحرثوا فى البحر — الموكوس فى بلاد الفلوس — الصعلوكى فى بلاد الافرنكى — علبة من الصفيح الصدىء — قطة على نار .

اما اذا كان العنوان عاديا يدل على رأس موضوع فلا حماية له مثل مقدمة فى علم النبات ، المدخل الى تاريخ آسيا ، علم النفس التربوى ، الانتاج الحيوانى ..

ولا يتردد القانون فى حماية المترجمات نظرا لما يبذله المترجم من جهد مرير فى انتقاء الالفاظ واختيار الأساليب المناسبة للتعبير عن الأفكار الاصلية بل ومعايشة الظروف التى الف فيها الكتاب الاصلى ، ولا يهم أن تكون هناك عدة ترجمات للكتاب الواحد طالما كان لكل منها طابع خاص حتى ولو اقتصر مجهود المترجم على مجرد الاقتباس من عدة ترجمات سابقة يختار منها أطلى العبارات واجمل الأساليب بحيث استطاع أن يخرج من هذا المزيج ترجمة متميزة عما سبقها من ترجمات .

ويسبغ القانون الحماية كذلك على **الشروح والملخصات والذيول والاستدراكات** ويعتبرها اعمالا جديدة ذات طابع شخصى رغم أنها بنيت على أصل سابق عليها . وبالمثل تنسحب الحماية على **كتب التراث المحققة** إذ يبذل المحقق جهدا ضخما فى جمع ما يمكن جمعه من نسخ المخطوط ويعارض بينها ويقابلها ليخرج بأكمل نص واقربه الى الأصل ثم يشرح النص ويعلق عليه وعلى الاعلام ، ويعد الكشافات ، وهذا المجهود قد يقترب من جهد التاليف إن لم يعدله ، ومن ثم تجب له الحماية .

وعلى الجانب الآخر قلل الشارع كما ذكرت من نطاق الأعمال التى تنحسر عنها الحماية فقصرها على التجميعات ، ذلك انها لا تأتى بجديد وليس فيها إعمال للذهن أو الفكر اذ لاتخرج عن كونها اختيارا من أعمال الآخرين وليس لجامعها من فضل لا فى الأسلوب ولا فى الافكار ، ولو وجد

الشارع فيها بصيصا من جهـد شخصى لشملها بالحماية بدليل ان هـذه التجميعات لو اتبعت بشروح أو تعليقات او دراسات لانتقلت الى فئـات الاعمال واجبة الحماية وبدليل ان التجميعات البيلوجرافية حتى اصـغرها تعتبر أعمالا مبتكرة واجبة الحماية .

ويهدر القـانون أيضـا الحقوق المالية لمجموعات **الوثائق الرسمية ونصوص القوانين والمراسيم واللوائح والاتفاقيات والاحكام القضـائية ،** ويجعلها تسقط فى الملك العـام بمجرد صدورها ، ان هذه الاعمال بحكـم طبيعتها تنفـر من ان تكون محـلا لحق خاص بل إنها لاتؤدى رسالتها إلا بجعلها فى متناول الجميع بحيث يستطيع كل فرد ان يعـرف حكـم القانون او اتجاه القضاء فيما يهمه من أمور وأن يقتنى خطب المسئولين وتصريحاتهم . ومما يجدر ذكره فى هذا الصدد ان هناك دور نشر تقوم أساسا على نشر هذه الأعمال . أما اذا الحقت هذه الوثائق أو القوانين او القرارات بشروح وتعليقات تكسبها جدة وطابعا خاصا فانها تكون محلا للحماية .

تلك إذن هى الصورة الكاملة لحدود حقوق المؤلف ادبية كـانت او مادية ، واود فى نهاية المطاف ان اقرر بأن هذه الحقوق بفئتيهـا ورغم انف كل التشريعات تواجه منعطفا خطرا من جراء تكنولوجيا المعلومات من جهة وقرصنة النشر من جهة ثانية ، ذلك ان تكنولوجيا المعلومات اسرع تطورا من أى تشريع فقد يسرت هذه التكنولوجيا لكل قارىء ان يستنسخ لنفسه نسخة من الكتـاب بسرعة فائقة ، كمـا سهلت اختزان واسـترجاع اية معلومات ونقلها فى التو والحال الى ابعد نقطة على سطح الأرض . ومن هنا فان الكتاب — وخاصة العلمى — الذى كان يطبع منـه خمسـة آلاف نسخة فى أوائل الخمسينات لم يعد يطبع منه اكثر من الف نسخة وربمـا خمسمائة نسخة الآن .

كذلك انتشر تزوير الكتب — اى طبعها ونشرها بل وترجمتها — دون إذن المؤلف بين أرجاء العـالم ، وتظهر بيروت ، وبغـداد ، ودمشق ، والقـاهرة ، وهونج كونج ، وطوكيـو ، ومانيلا بل وبكين وفرانكفورت وطنجة كمراكز رئيسية لعملية التزوير هذه .

وتحضرنى الآن اطرف عملية تزوير صادفتها ذلك ان قراصنة النشر قـد دأبوا على تزوير كل كتب الكاتب خالد محمد خالد لرواجها مما حمله على نشر نداء فى ظهـر صـفحة عنوان كتـاب « معجزة الاسلام عمر بن عبد العزيز » ووجهه الى تجـار الكتب والقراء بأن يطلبوا الكتاب منـه شخصيا ومن الناشر الأصلى ، فقام المزورون بتزوير الكتاب بما فيه هـذا النداء أيضا فبدت النسخ المزورة كأنها أصلية **وخدع المؤلف نفسه فيها .**

اهم مصادر البحث

(أ) العربية :

- اليونسكو ، الحولية الاحصائية للدول العربية الاعضاء ، باريس ، اليونسكو ، ١٩٨٤ .
- وجمان ، إدوارد ، تداول الكتاب على النطاق الدولى . باريس ، اليونسكو ، ١٩٨٢ .
- اسكاربين ، روبير : اتجاهات النهوض بالكتاب فى العالم ١٩٧٩ — ١٩٧٨ ، باريس ، لايونسكو ، ١٩٨٢ .
- ابو اليزيد على المثبت : حقوق المؤلف الأدبية . القاهرة ، مكتبة النهضة المصرية ، ١٩٦٠ .
- السيد ابو النجا : وقف الاعتداء على حقوق المؤلفين والناشرين . القاهرة ، ١٩٦٩ .
- عبد المنعم فرج الصدة : الملكية المعنوية ، حق المؤلف . القاهرة ، المطبعة العالمية ، ١٩٦٧ .
- محمد على عرفة : شرح القانون المدنى الجديد ، فى حق الملكية ، جـ ١ ، ط ٣ . القاهرة ، مطبعة جامعة القاهرة ، ١٩٥٤ .
- مختار القاضى : حق المؤلف ، الكتاب الأول . النظرية العامة . العامة . القاهرة ، مكتبة الأنجلو المصرية ، ١٩٥٨ .

(ب) الأجنبية :

1 — Index Translationum , Paris ,Unesco , 1986 .

2 — Nicholson , Mangaret : A manual of American Copjrig htpractice , London › Oxford Univv sity Press , 1975 .

3 — Unesco Yearbook , Paris , Unesco , 1986 .

4 — United Nations Stical Yearbook ,New york , U.N ·, 1986 .

محـــاولات التيســير
فى النحـــو العـــربى

ا . د . صلاح راوى (*)

— ١ —

ليس ثمـة جدال فى ان الهدف الأسـاسى لمـا تقوم به المدرسـة النحوية الحديثة من بحوث متطورة فى النحو العربى ، وما تعده من دراسات متتالية لقواعده ، هو محاولات لتيسير القواعد النحـوية ، التى أصبحت مشكلة المشاكل بالنسبة للدارسين ، وصارت شغلهم الشـاغل على مدى سنى دراستهم ، حتى إن شكواهم من صعوبتها باتت لاتنقطع ، بل أصبحت واقعا ملموسا فى كل مرحلة من مراحل التعـليم المختلفة ، لذا فقـد اهتم الرواد الأوائل لهذه المدرسة الحديثة بنقد المنهج العتيق الذى تسير عليـه المدرسة التقليدية فى بحثها للقواعد النحوية ، ثم أردفوا ذلك النقد بتقديم بعض الاقتراحات الكفيلة بتبسيط البحث فى هذه القواعد ، وتيسير دراستها، مما يمكن أن يطلق عليه اسم : « المنهج الحديث للبحث النحوى » ، وذلك اذا ما تم تجميع هذه الاقتراحات ، وضم بعضها الى بعض حين اكتمالها على ايدى المتخصصين والمهتمين بأمر النحو العربى وقواعده .

ولـما كان لابد أن ينسب الفضل الى ذويه ، فقد اصبح لزاما علينا ان ننوه ببعض هذه المحاولات التى بذلها علماء هذه المدرسة ، والاقتراحات التى نادوا بها بهدف تيسير النحو العربى وتقريبه الى اذهان الدارسـين ، واتساقه مع ميول الباحثين ومشاربهم .

فأول من تناول المنهج التقليدى بالنقـد والتمحيص هو ابن مضـاء القرطبى ، الذى الف كتابا سماه « الرد على النحاة » (١) ، انتقد فيه المنهج

(*) استاذ مساعد بقسم النحو والصرف والعروض بكلية دار العلوم — جامعة القاهرة .

(١) ظهرت طبعته الأولى بالقاهرة عن مطبعة دار الفـكر العـربى عام ١٩٤٧ م ، وهى منقولة عن نسخة خطية نسخت عام ١٣١٨ هـ محفوظـة بالمكتبة التيمورية بدار الكتب المصرية برقم (٣٧٥ نحو) .

التقليدى فى مسألتين هما : نظرية العامل ، والعلل الثوانى والثوالث ، ثم جاءت نقوده الأخرى تفريعات على هاتين المسألتين ، فقد طالب فى مؤلفة — الرد على النحاة — بالغاء نظرية العامل النحوى ، واستبعاد العلل الثوانى والثوالث من النحو ، ثم قام بمحاولة لإبراز ما تضعه هاتان النظريتان من عوائق فى طريق البحث النحوى ، وما تبثانه من عراقيل أمام دراسة القواعد النحوية . كما حاول تطبيق ذلك على بعض الأبواب النحوية مثل الاشتغال والتنازع والممنوع من الصرف .

يبدأ ابن مضاء نقده لنظرية العامل النحوى بالتعريض بقول النحاة بالعامل اللفظى والعامل المعنوى (١) . حيث يقول : « قصدى فى هذا الكتاب أن احذف من النحو ما يستغنى النحو عنه ، وانبه على ما اجمعوا على الخطأ فيه . فمن ذلك ادعاؤهم أن النصب والخفض والجزم لا يكون إلا بعامل لفظى ، وأن الرفع منها يكون بعامل لفظى وبعامل معنوى ، وعبروا عن ذلك بعبارات توهم فى قولنا « ضرب زيد عمرا » أن الرفع الذى فى زيد والنصب الذى فى عمرو إنما أحدثه ضرب ، الا ترى أن سيبويه — رحمه الله — قال فى صدر كتابه : وإنما ذكرت ثمانية مجار ، لأفرق بين ما يدخله ضرب من هذه الأربعة لما يحدثه فيه العامل ، وليس شىء منها إلا وهو يزول عنه ، وبين ما يبنى عليه الحرف بناء لايزول عنه لغير شىء أحدث ذلك فيه، فظاهر هذا أن العامل أحدث الإعراب، وذلك بين الفساد.

وقد صرح بخلاف ذلك أبو الفتح بن جنى وغيره ، قال أبو الفتح فى خصائصه بعد كلام فى العوامل اللفظية والعوامل المعنوية : وأما فى الحقيقة ومحصول الحديث ، فالعمل من الرفع والنصب والجر والجزم ، إنما هو للمتكلم نفسه لا لشىء غيره . فأكد المتكلم بنفسه ليرفع الاحتمال ، ثم زاد تأكيدا بقوله : لا لشىء غيره ، وهذا قول المعتزلة .أما مذهب أهل الحق فان هذه الأصوات إنما هى من فعل الله تعالى ، وانما تنسب الى الانسان كما ينسب اليه سائر افعاله الاختيارية » (٢) .

وأما القول بأن الألفاظ يحدث بعضها بعضا فباطل عقلا وشرعا ، لا يقول به أحد من العقلاء لمعان يطول ذكرها فيما المقصد إيجازه : منها أن شرط الفاعل أن يكون موجودا حينما يفعل فعله ، ولا يحدث الإعراب فيما يحدث فيه الا بعد عدم العامل فلا ينصب زيد بعد إن فى قولنا «ان زيدا» الا بعد عدم إن .

---

(١) يرى البصريون أن الفاعل مرفوع بالفعل قبله ، وأن المبتدأ مرفوع بالابتداء ، والخبر مرفوع بالمبتدأ ، ويرى الكوفيون أن المبتدأ مرفوع بالخبر، وأن الخبر مرفوع بالمبتدأ — أى إنهما يترافعان — .

(٢) الرد على النحاة : ٨٥ .

فان قيل بم يرد على من يعتقد أن معانى هذه الالفاظ هى العـــاملة ؟ قيل : الفاعل عند القائلين به إما أن يفعل بإرادة كالحيوان ، وإما ان يفعل بالطبع كما تحرق النار ويبرد المـــاء ، ولا فاعل إلا الله عند أهل الحق (١)، وفعل الانسان وسائر الحيوان فعل الله تعالى ، كذلك المـــاء والنار وسائر ما يفعل ، وقـــد تبين هـــذا فى موضعه . وأما العوامل النحوية فلم يقـــل بعملها عاقل ، لا ألفاظها ولا معانيها لأنها لاتفعل بإرادة ولا طبع (٢) .

فان قيل : إن ما قالوا من ذلك إنما هو على وجه التشبيه والتقريب، وذلك أن هذه الألفـــاظ التى نسبوا العمل اليهـــا اذا زالت زال الإعـــراب المنسوب اليها ، وإذا وجدت وجد الاعراب . وكذلك العلل الفاعـــلة عند القائلين بها . قيل : لو لم يسقهم جعلها عوامل الى تغيير كـــلام العرب ، وحطه عن رتبة البلاغة الى هجنة العى ، وادعـــاء النقصان فيمـــا هو كامل ، وتحريف المعانى عن المقصود بها لسومحوا فى ذلك ، وأما مع إفضاء اعتقـــاد كون الألفـــاظ عوامل الى ما أفضت اليه فـــلا يجوز اتباعهم فى ذلـــك (٣) .

ثم يفرع ابن مضاء على نظرية العامل هـــذه تفريعات أخـــرى كثيرة تشمل بعض أبواب النحو ، محاولا إبراز آثارها السيئة التى جرتهـــا على هذه الأبواب ، حيث يرى أن النحـــاة القدامى اخترعوها نتيجـــة لتأثرهم بالفلسفة الكلامية التى وان كان لهـــا أثرها الضخم فى تعقيـــد الدراسات النحوية والتوائها ، ويخص بذلك كـــلا من بابى التنـــازع والاشتغال حيث يقول عـــن اجتماع عاملين على معمول واحـــد : « ومن تأثرهم بالفلســـفة الكلامية رفضهم أن يجتمع عاملان على معمول واحد ، واحتجاجهم لذلـــك بانه اذا اتفق العاملان فى العمل لزم تحصيل الحاصل وهو محـــال ، واذا اختلفا لزم أن يكون الإسم مرفوعا منصوبا مثلا ، ولا يجتمع الضـــدان فى محـــل (٤) .

ثم ينتقل ابن مضاء الى باب الاشـــتغال ، فينكر على النحـــاة قولهم بعدم تبادل الكلمتين العمل ، ويرى استحالة ان تكون الكلمة متقدمة متأخرة فى وقت واحد حيث يقول : « ... ومنـــه (٥) تحريمهم أن تتبادل الكلمتان العمل ، واحتجاجهم بأن العامل حقه التقدم ، والمعمول حقـــه التأخير ، فتكون الكلمة متقدمة متأخرة وهو محال » (٦) .

---

(١) يقصد المؤلف بأهـــل الحق أصحاب مذهب الظـــاهرية الذى يتبعه ويؤمن بمبادئه .
(٢) الرد على النحاة : ٨٦ — ٨٧ .
(٣) المصدر السابق : ٨٨ .
(٤) الرد على النحـــاة : ٣١ .
(٥) أى : « ومن تأثرهم بالفلسفة الكلامية » .
(٦) الرد على النحاة : ٣١ .

ومما أخذه ابن مضاء على النحاة من اعتراضات فى كتابه (الرد على النحاة) نصبهم للأفعال الواقعة بعد فاء السببية وواو المعية بأن مضمرة ، حيث يرى النحاة أن هذه الحروف موجودة أصلا لمعنى ، وهو العطف ، ولا يكون عطفا إلا أن تقدر (أن) ثم يقدر مصدر ، ولكن ابن مضاء يعترض على ما ارتأوه ، ولا يأنس من نفسه قبولا له حيث يقول : « وكذلك النصب بالتاء والواو ، ينصبون الأفعال الواقعة بعد هـذه بأن مع الفعـل بالمصدر ، ويصرفون الأفعال ويقدرون أن الواقعة قبل هذه الحروف الى مصادرها ، ويعطفون المصادر بهذه الحروف » (١) .

ولا يقتصر ابن مضاء على التعريض بما ذهب اليه الاقدمون ، وتفنيد آرائهم ، بل يذهب الى حد تكفيرهم واتهامهم بالخروج من ربقـة الدين ، مؤيدا رأيه فيهم بما ورد عن رسول الله صلى الله عليه وسلم ، حيث يقول فى كتابه : « وهـذه المضمرات (٢) التى لايجـوز إظهارها لا تخلو من أن تكون معدومة فى اللفظ موجودة معانيها فى نفس القائل ، أو تكون معدومة فى النفس ، كما أن الالفاظ الدالة عليها معدومة اللفظ ، فإن كانت لا وجود لهـا فى النفس ، ولا للألفـاظ الدالة عليها وجود فى القول ، فمـا الذى ينصب إذن ؟ وما الذى يضمر ؟ .

ونسبة العمل الى معدوم على الاطلاق محال . فان قيل إن معـانى هذه الألفاظ المحذوفة موجودة فى نفس القائل ، وإن الكلام بها يتم ، وإنها جزء من الكلام القـائم بالنفس ، المدلول عليـه بالألفاظ ، إلا انهـا حذفت الألفاظ الدالة عليها ايجازا ، كما حذفت مما يجوز اظهاره ايجازا . لزم أن يكون الكلام ناقصا ، وأن لايتم الا بها لأنها جزء منه ، وزدنا فى كلام القائلين ما لم يلفظوا به ، ولا دلنـا عليه دليل إلا ادعاء أن كل منصوب فلابد له من ناصب لفظى ، وقد فرغ من إبطال هـذا الظن بيقين ، وادعاء الزيادة فى كلام المتكلمين من غير دليل عليها خطأ بين ، لكنه لا يتعلق بذلك عقاب ، وأما طرد ذلك فى كتاب الله تعالى الذى لا يأتيه الباطل من بين يديه ولا من خلفه ، وادعاء زيادة معان فيه من غير حجة ولا دليل الا القول بأن كـل ما ينصب إنما ينصب بناصب ، والناصب لايكون الا لفظا يدل على معنى إما منطوقا به ، وإما محزوفا مرادا ، ومعناه قائم بالنفس ، فالقول بذلك حرام على من تبين له ذلك ، وقد قال رسول الله صلى الله عليه وسلم : « من قال فى القرآن برأيه فأصاب فقـد أخطأ ، ومقتضى هـذا الخبر النهى ، وما نهى عنه فهو حرام ! إلا ان يدل دليل ، والرأى ما لم يستند الى دليـل

---

(١) الرد على النحاة : ٨٨ .

(٢) أى « أن » المضمرة التى ينصب بها الفعل بعد فاء السببية وواو المعيـة .

حرام . وقال صلى الله عليه وسلم : « من قال فى القرآن بغير علم فليتبوأ مقعده من النار » . وهذا وعيد شديد ، وما توعد رسول الله على فعله فهو حرام ، ومن بنى الزيادة فى القرآن بلفظ اومعنى على ظن باطل ، قد تبين بطلانه ، فقد قال فى القرآن بغير علم ، وتوجه الوعيد اليه ، ومما يدل على انه حرام الاجماع على انه لايزاد فى القرآن لفظ غير المجمع إثباته ، وزيادة المعنى كزيادة اللفظ ، بل هى احرى ، لأن المعانى هى المقصوة ، والألفاظ دلالات عليها ومن أجلها » (١) .

ثم يستطرد ابن مضاء بعد ذلك فى اعتراضاته على النحاة ، فيعترض على تقدير متعلقات الجار والمجرور اذا لم يكن حرف الجر زائدا ، حيث يرى أن الكلام فى مثل (زيد فى الدار) أن الكلام تام مركب من إسمين دالين على معنيين بينهما نسبة ، وتلك النسبة دلت عليها (فى) ولا حاجة بنا الى غير ذلك » (٢) . ثم يستطرد قائلا : « اذا بطل العامل والعمل فلا شبهة تبقى لمن يدعى هذا الإضمار » (٣) .

ويعترض ابن مضاء ايضا على تقدير الضمائر المستترة فى المشتقات ، وكذلك الضمائر المستترة فى الأفعال ، حيث يرى بالنسبة للأولى أن المشتق يحمل الفعل والفاعل فى مثل (ضارب) و (مضروب) و (إضراب) و (حسن) ونحوها . ويرى أن ذلك تزيد فى افتراض المضمرات ، أما عن الثانية فينكر على النحاة تقدير فاعل فى مثل (زيد قام) ويرى انه ليس ثمة داع يدعو الى ذلك إلا ما قال به النحاة من أن الفاعل لايتقدم ، ولابد للفعل من فاعل (٤) .

ثم يفرد قولا للفعل المضارع . ويرى أن حروف المضارعة فى أوله فيها الغناء كل الغناء عن ذكر الفاعل ، فيقول : « فإن قيل : فما الصحيح فى دلالة الفعل على الفاعل ؟ قيل : الاظهر أن دلالة الفعل على الفاعل لفظية ، الا ترى انك تعرف من الياء التى فى (يعلم) إن الفاعل غلب مذكر ، ومن الألف فى (أعلم) أن الفاعل متكلم ، ومنَ النون فى (نعلم) انه متكلمون ، ومن التاء فى (تعلم) انه مخاطب او غائبة ... وعلى هذا فلا ضمير ، لأن الفعل يدل بلفظه عليه ، كما يدل على الزمان . فلا حاجة بنا الى إضمار ... والذى يجب أن يعتقد فى مثل (زيد قام) انه يجوز

---

(١) الرد على النحاة : ٩٣ .
(٢) الرد على النحاة : ٩٩ .
(٣) المصدر السابق .
(٤) الرد على النحاة : ١٠٣ .

أن يريد المتكلم إعادة الفـــاعل ، ويجوز أن يكتفى بما تقدم ، والأظهـــر أن يكتفى بما تقدم . هذا اذا كان فى كلام الناس ، أما فى كلام البارى سبحانه ، فالإضراب عن إثباته ونفيه واجب ، لأنه لايوجد فيه دليل قطعى ، ولا حاجة بنا إلى القول بالاثبات والإبطال فيه » (١) .

ثم يصل ابن مضاء فى اعتراضاته الى المسألة الأساسية الثانيــة فى كتــابه (الرد على النحــاة) . وهى دعوته الى استبعاد العلــل الثوانى والثوالث من النحو ، حيث نراه يتقبل العــلل الأوائل فقــط لأن بمعرفتها تحصل لنـــا المعرفة بالنطق بكلام العرب المدرك منا بالنظر ، بينما يرفض الثوانى وهى المستغنى عنها فى ذلك ، ولا تفيدنا إلا أن العرب أمة حكيمة(٢) ، كما يرفض الثوالث أيضا وهى مالا فائدة تحصل من معرفتهـــا . ولا ضرر يحدث من الجهل بها ، حيث يقول : « ومما يجب أن يسقط من النحو العلل الثوانى والثوالث ، وذلك مثل سؤال السائل عن (زيد) من قولنا (قام زيد) لم رفع ؟ فيقال : لأنه فاعل ، وكل فاعل مرفوع ، فيقول : ولم رفع الفاعل ؟ فالصواب أن يقال له : كذا نطقت به العرب ، ثبت ذلك بالاستقراء من الكلام المتواتر . ولا فرق بين ذلك وبين من عرف أن شيئا ما حـــرام بالنص ، ولا يحتاج فيه الى استنباط علة لينقل حكمه الى غيره ، فسأل لم حرم ؟ فان الجواب على ذلك غير واجب على الفقيه . ولو أجبت السائل عن سؤاله بأن تقول له : للفرق بين الفاعل والمفعول فلم يقنعه ، وقال : فلم نعكس القضية بنصب الفاعل ورفع المفعول ؟ قلنا له : لأن الفاعل قليل لأنه لايكون للفعل إلا فاعل واحد ، والمفعولات كثيرة ، فأعطى الأثقل الذى هو الرفع للفاعل ، وأعطى الأخف الذى هو النصب للمفعـــول لأن الفاعل واحد والمفعولات كثيرة ، ليقل فى كلامهم ما يستثقلون ، ويكثر فى كلامهـــم ما يستحقون . فلا يزيدنا ذلك علما بأن الفاعل مرفوع ، ولو جهلنا ذلك لم يضرنا جهله إذ قد صح عندنا رفع الفـــاعل الذى هو مطلوبنـــا باستقرار المواتر الذى يوقع العلم » (٣) .

ثم ينتقل ابن مضاء الى موضوع آخر متفرع عن النظريتين السابقتين وهو الدعوة الى إلغـــاء القياس النحوى ، مؤيدا دعوته هذه بمـــا وصفه النحـــاة من أحكام لبـــاب الممنوع من الصرف ، حيث يقول : « والعـــرب أمة حكيمة ، فكيف تشبه شيئا بشىء وتحكم عليه بحكمه ، وعلة حكم الأصل غير موجودة فى الفرع . واذا فعل واحد من النحويين ذلك جهل ، ولم يقبل قوله ، فلم ينسبون الى العرب ما يجهـــل به بعضهم بعضا ، وذلـــك أنهم لايقيسون الشىء ويحكمون عليه بحكمـــه ، إلا اذا كانت علة حكم الأصـــل

---

(١) الرد على النحاة : ١٠٥ .
(٢) الرد على النحاة : ١٥٢ .
(٣) المصـــدر السابق .

موجودة فى الفرع ، وكذلك فعلوا فى تشبيه الاسم بالفعل فى العمل ، وتشبيههم « إن » واخواتها بالأفعال المتقدمة فى النصب ، وأما تشبيه الأسماء غير المنصرفة بالأفعال فأشبه قليلا ، وذلك انهم يقولون : إن الأسماء غير المنصرفة تشبه الأفعال فى أنها فروع .. كما أن الأفعال فروع بعد الأسماء — فإن كان فى الاسم علتان ، أو واحدة تقوم مقام علتين ، فإن كل واحدة من العلتين تجعله فرعا ، منع ما منع الفعل ، وهو الخفض والتنوين : والعلل المانعة من الصرف : التعريف ، والعجمة ، والصفة ، والتانيث ، والتركيب المزجى ، والعدل ، والجمع الذى لانظير له — صيغة منتهى الجموع — ووزن الفعل المختص به أو الغالب عليه ، والألف والنون الزائدتان المشبهتان بألف التانيث (١) .

وذلك أن التعريف ثان للتفكير ، والأعجمى من الأسماء فرع فى كلام العرب ، والصفة بعد الموصوف بها ، والتانيث فرع على التذكير ، والتركيب فرع على المفردات ، والمعدول فرع بعد المعدول عنه ، والجمع فرع بعد الواحد ، والألف والنون الزائدتين يشبه بهما الاسم المذكر والمؤنث ، وأما وزن الفعل المختص به فبين . والوجه عندهم بسقوط التنوين من الفعل ثقله ، وذلك لأن الاسم أكثر استعمالا منه ، والشىء اذا عاده اللسان خف . واذا قل استعماله ثقل ، وهذه الاسماء — اى الممنوعة من الصرف — غيرها أكثر استعمالا منها ، فثقلت ، فمنعت مما منع منه الفعل ، من التنوين ، وصار الجر تبعا له ، وليس يحتاج من هذا إلا الى معرفة تلك العلل التى تلازم عدم الانصراف ، وأما غير ذلك ففضل .

هذا لو كان بينا ، فكيف به وهو ماهو فى الضعف ، لأنه إدعاء أن العرب ارادت ولا دليل على ذلك ، الا سقوط التنوين ، وعدم الخفض ، وهذان إنما هما للأفعال ، فلولا شبه الأفعال ، لما سقط منها ما يسقط من الأفعال .

قيل : نجد فى الأسماء ما هو اشد شبها بالأفعال من هذه الأسماء التى لاتنصرف وهى منصرفة ؛ نحو « إقامة » وما اشبهه ، فـ « إقامة » مؤنث ، والفعل مشتق منه ، ودال على ما يدل عليه من الحدث ، وعامل — على مذهبهم — كالفعل ، وهو مؤكد له ، والمؤكد تابع للمؤكد ، كما أن الصفة بعد الموصوف ، ففيه التانيث ، والتأكيد ، والعمل ، ودلالة الاشتقاق ، وإن لم تكن فيه التاء نحو « قيام » ، ففيه انه لايثنى ولا يجمع ، كما أن الفعل كذلك » (٢) .

---

(١) الرد على النحاة : ١٥٧ .
(٢) الرد على النحاة : ١٥٨ .

لعل ما اثبتناه اهم ما اثاره ابن مضاء فى كتابه « الرد على النحاة » من نقد لمنهج النحاة القدامى فى البحث النحوى ودراسة القواعد النحوية ، يتضح لنا منه أن كل ما قام به من محاولات ، كانت هدما لما قام عليه هذا المنهج من أسس ونظريات ، وتحطيما لما وضعه الأقدمون من قواعد، دون أن يقدم البدائل السليمة لهذا الذى أعمل فيه معوله هدما وتحطيما منذ أول صفحة فى كتابه الى أن فرغ منه .

كما يتضح لنا أيضا أن ابن مضاء اعتمد فيما ذهب اليه ، على ما توصل اليه من سبقه من النحاة ، وما نادوا به قبله ، مثل ابى الفتح ابن جنى مما اثبته فى خصائصه من ان العامل فى الكلام هو المتكلم نفسه ، إلا أن ابن مضاء — طبقا لما يعتنقه من عقيدة اهل الظاهر — ينسب الكلام الى الله — تبارك وتعالى — ، كما يعتمد كذلك على ما ارتآه ابن الانبارى فى كتابيه « اسرار العربية » و « الإنصاف فى مسائل الخلاف بين النحويين البصريين والكوفيين » ، ويعتمد أيضا على ما أورده السيرافى فى شرحه لكتاب سيبويه بالنسبة للعلل النحوية .

اى أن ابن مضاء القرطبى لم يكن معنيا بتطوير علم النحو ، وتجديد قواعده ، بقدر ما كان مهتما بنقد نحاة المشرق وآرائهم النحوية ، حتى قيل عن كتابه « الرد على النحاة » : إنما الفه معارضة لنحاة المشرق وآرائهم النحوية (١) .

واذا كان كتاب « الرد على النحاة » لابن مضاء القرطبى لم يمثل اساسا يبنى عليه من يأتى بعده من العلماء بقدر ما يعد معولا لهدم ماارساه الأوائل من قواعد ، إلا أنه قد فتح بابا استطاع ان ينفذ منه من اتى بعده من الباحثين الى ذلك الصرح الشامخ الذى لم يكن ليجرؤ احد قبله ان يتناوله بنقد أو تمحيص منذ تم واكتمل مع نهاية القرن الثانى الهجرى حتى نهاية القرن السادس الذى خرج علينا فيه ابن مضاء بكتابه ، على الرغم من أنه قد صاحب نشأة النحو نشاط كبير فى علوم التفسير والفقه والحديث، وكان لهذه العلوم تأثير كبير فى الخط الذى سلكه علم النحو منذ نشأته ، ومع كل هذا لم يخرج عالم او فقيه فى تلك الفترة يندد بالنحاة ، ويتهمهم بالكفر والتزيد فى كتاب الله مع تناول جميع الفقهاء والمفسرين والمحدثين لقواعد النحو،واعتمادهم عليها فى كثير من جهودهم وآرائهم الفقهية (٢) .

وممن شجعهم كتاب « الرد على النجاة » لابن مضاء القرطبى على ان يلجوا هذا الحصن المنيع ، وان يتسوروا ذلك الصرح الشامخ من المحدثين، الأستاذ ابراهيم مصطفى الذى الف كتابا سماه « إحياء النحو » ، خرجت

---

(١) المصدر السابق « المقدمة للدكتور شوقى ضيف » : ١٢ .
(٢) دراسات فى النحو : ٤٧ .

طبعته الأولى بالقاهرة فى عام ١٩٣٧ م ، وقد تناول فيه أغلب ما تناوله ابن مضاء فى كتابه ، من نقد لما أسس النحاة القدامى قعدوه ، وتفنيد لآرائهم النحوية ، إلا أنه يمتاز — فيما تناوله — على ما أورده ابن مضاء بالايجابية والمشاركة ، وأنه لايضع نصب عينيه العمل على هدم ما أرساه الأوائل من قواعد ، وما قعدوه من نظريات ، وانما يضع البدائل الممكنة لما رأى أنه يمثل عقبة فى سبيل تدريس القواعد النحوية ، ويقف حجر عثرة فى طريق البحوث البناءة فى مجال النحو العربى .

ولذا نراه يقدم لكتابه « إحياء النحو » بقوله : « اتصلت بدراسة النحو فى كل معاهده التى يدرس فيها بمصر ، وكان اتصالا وثيقا طويلا ، ورأيت عارضة واحدة لايكاد يختص بها معهد دون معهد ، ولا تمتاز بهـا دراسة عن دراسة ، هى التبرم بالنحو ، والضجر بقواعده ، وضيق الصدر بتحصيله ، على أن ذلك من داء النحو قديما ، ولأجله الف « التسهيل » و « التوضيح » و « التقريب » ، واصطنع النظم لحفظ ضوابطه ، وتقييد شوارده » (١) .

ويقول أيضا فى مقدمة الكتاب نفسه : « ولقد بذل فى تهوين النحو جهود مجيدة ، واصطنعت أصول التعليم اصطناعا بارعا ، ليكون قريبا واضحا ، على أنه لم يتجه أحد الى القواعد نفسها ، والى طريقة وضعها ، فيسأل : الا يمكن أن تكون تلك الصعوبة من ناحية وضع النحو ، وتدوين قواعده ؟ وان يكون الدواء فى تبديل منهج البحث النحوى للغة العربية؟ (٢) .

ولقد بنى الأستاذ ابراهيم مصطفى كتابه « إحياء النحو » على مابنى عليه ابن مضاء كتابه « الرد على النحاة » من قبل ، وهو الدعوة الى الغاء العامل النحوى ، واستبعاد العلل الثوانى والثوالث ، ثم التفريع على على هاتين النظريتين فى بقية أبواب النحو ، حيث يرى أن النحاة أكبوا على دراسة النحو قرابة الف عام ، لا يرون من خصائص العربية ماينبغى أن يشغلهم دونه ، ولفوا فيه الأسفار الطوال ، وأكثروا الجدل والمناقشة فى تعليله وفلسفته ... وكان أساس بحثهم فيه ، أن الإعراب أثر يجليه العامل ، فكل حركة من حركاته ، وكل علاقة من علاقاته ، إنما تجىء تبعا لعامل فى الجملة — إن لم يكن مذكورا ملفوظا فهو مقدر ملحوظ — ويطيلون فى شرح العامل وشرطه ، ودرجة عمله ، حتى تكاد تكون نظرية العامل عندهم هى النحو كله (٣) .

---

(١) مقدمة (إحياء النحو) : ب .
(٢) المصدر السابق : د .
(٣) إحياء النحو : ٢٢ ، الايضاح فى علل النحو للزجاجى : ٧٠ ، ٧١ .

وتبعا لما اخذ الأستاذ ابراهيم مصطفى نفسه به من اقتراح البدائل الممكنة لما يدعو الى الغائه أو استبعاده من النحو ، فقد اقترح بديلا للعامل النحوى يكمن فيما يلى:

أولا : عدم الاهتمام بالعلاقة الاعرابية .

لاسيما أنه قد ورد عن النحاة ما يدل على عدم التزام العرب بالعلامات الإعرابية فى كلامهم ، ثم يسوق خبرا عن قطرب يؤيد ماذهب اليه حيث يقول : « كان محمد بن المستنير المعروف بقطرب — تلميذ سيبويه والمتوفى سنة ٢٠٦ هجرية — يقول : إنما اعربت العرب كلامها لأن الاسم فى حال الوقف يلزمه السكون ، فجعلوه فى الأصل محركا ، حتى لايبطئوا فى الإدراج ، وعاقبوا بين الحركة والسكون وجعلوا لكل واحد اليق الأحوال به ، ولم يلتزموا حركة واحدة ، لأنهم أرادوا الاتساع ، فلم يضيقوا على أنفسهم وعلى المتكلم بحظر الحركات إلا حركة داحدة » ا هـ .

نقل الأستاذ ابراهيم مصطفى هذا النص عن « الأشباه والنظائر » للسيوطى ، وهو رأى يشرح ما بين الحركة والسكون ، ولكنه يفضى الى إبطال ظاهرة الإعراب ، والى التوسع على كل قائل ان يحرك آخر الكلمة كما شاء فى كل موضع ، وذلك ما لم يقبله أحد من النحاة ، وما أظن قطربا كان وفيا لرأيه هذا الى آخر ما يقتضيه .

وكان ابراهيم بن السرى الزجاج المتوفى سنة ٣١١ هجرية ، يجعل العامل فى المبتدأ ما فى نفس المتكلم من إرادة الاخبار عنه ، وكان تلميذه ابو القاسم عبد الرحمن بن اسحق الزجاجى المتوفى سنة ٣٣٩ هجرية يقول : « إن الأسماء لما كانت تعتريها المعانى فتكون فاعلة ، ومفعولة ، ومضافة، ومضافا اليها ، ولم يكن فى صورها وأبنيتها أدلة على هذه المعانى ، جعلت حركات الإعراب تنبىء عن هذه المعانى ، وتدل عليها ليقع لهم فى اللغة ما يريدون من تقديم وتأخير عند الحاجة » ا .هـ (١) .

كما يرى الأستاذ ابراهيم مصطفى أن الحركات الإعرابية لا تفيد فى فى تصوير المعنى ، ومن ثم لا يرى وجها لالتزام هذه الحركات ، ويستدل لذلك بعدم التزام الرفع للفاعل ، والنصب للمفعول اذا أمن اللبس ، حيث يقول ابن مالك :

ورفع مفعول به لا يلتبس ونصب فاعل أجز ولا تقس (٢)

---

(١) إحياء النحو : ٥٢ ، الايضاح : ٩٩ ، ١٠٠ .
(٢) ألفية ابن مالك .

وشاهده على ذلك قول العرب : خرق الثوب المسمار ، برفع لفظه (الثوب) وهو مفعول به ، ونصب لفظة (المسمار) ، وهو فاعل ، حيث لايعقل ان يكون الثوب هو الذى خرق المسمار ، وإنما العكس هو الصحيح.

كما يستشهد بقول ابن الطراوة (١) ، تعقيبا على قول ابن مالك المتقدم : « بل هو مقيس ، ومنه فى القرآن الكريم « فتلقى آدم من ربه كلمات » (٢) — بنصب (آدم) ورفع (كلمات) ، فابن كثير — وهو القارىء المكى من القراء السبعة — ينصب (آدم) ويرفع « كلمات » (٣) .

ثانيا — تفهم معنى الحركات الإعرابية :

حيث يرى ان النحاة القدامى قد جعلوا الاعراب حكما لفظيا خالصا ، يتبع لفظ العامل وأثره ، ولم يروا فى علاماته إشارة الى معنى ، ولا اثرا فى تصوير المفهوم ، أو القاء ظل على صورته ، ويستدل لذلك برأى الكسائى فى رده على الأصمعى حين سأله عن السبب فى رفع (رئمان) من قول الشاعر :

أم كيف ما تعطى العلوق به   رئمان انف اذا ما ضن باللبن

فرد الكسائى قائلا : « اسكت . ما انت وهذا ؟ يجوز : رئمان ، ورئمان ، ورئمان ، — بالرفع ، والنصب دون تنوين ، وبالجر مع التنوين — من غير أن يشير الى المعنى مع كل حركة (٤) . ثم يقول الاستاذ ابراهيم مصطفى : « ونحن نحاول أن نبحث عن معانى هذه العلامات الإعرابية ، وعن اثرها فى تصوير المعنى ، فاذا تمت لنا الهداية الى هذا ، وجدنا عاصما يقينا من اضطراب النحاة ، وحكما عادلا فى خصوماتهم العديدة المتشعبة ، ولم يكن لنا أن نسأل عن كل حركة ، ما عاملها ؟ ولكن ماذا تشير اليه من معنى ؟ » (٥) .

ثم يتبع ذلك ببيان ما يراه من معان لعلامات الإعراب فيقول : « فأما الضمة فهى علم الاسناد ، ودليل أن الكلمة المرفوعة يراد أن يسند اليها . ويتحدث عنها ، وأما الكسرة فانها علم الاضافة ، وإشارة الى أن ارتباط

---

(١) أبو الحسين سليمان بن محمد ، سمع كتاب سيبويه من الأعلم ، خطأ سيبويه فى باب (النعت) ، الف « المقدمات على كتاب سيبويه » و « الترشيح » . ولد بمالقة ، وتوفى بها سنة ٥٢٨ هجرية .
(٢) سورة : من الآية ٣٧ .
(٣) إحياء النحو : ٤٩ .
(٤) المصدر السابق : ٤١ ، دراسات فى النحو : ٨٦ (هامش) .
(٥) إحياء النحو : ٤١ .

الكلمة بما قبلها ، سواء كان هـذا الارتباط بأداة أو بغير اداة ، كمـا فى : كتاب محمد ، وكتاب لمحمد » (١) .

وعليه فالمسند اليه هو المبتدأ ، والفاعل ، ونائب الفاعل ، ورغـم ما ذكره النحاة من فروق بين هذه الثلاثة ، فان الاستاذ ابراهيم مصطفى يرى أنه ليس ثمة فروق بينها ، اللهم إلا ما ابتدعه النحاة ، ومن ثم فالمسند اليه رمز لكل ما يسند اليه مسند ، أو يحكم عليه بحكم ، وأن علمه الضمة دائما ، حيث يقول : « هذه أبواب الرفع الثـلاثة : المبتدأ ، والفـاعل ، ونائب الفاعل ، اطرد فيها الأصل الذى قررنا ، واغنانا عن تكثير الأبواب ، وتعديد الأقسام ، وعن فلسفة العامل ، ، وشغب اللخلاف ، وجعل الحكم النحوى أقرب الى الفهم ، وادنى الى روح العربية ، ولا يخرج عن هـذا الأصل من المرفوعات إلا بابان :

احدهما : المنادى ، — فى بعض حالاته — مثل : يا احمد ، يا رجل .

والثانى : منصوب (إن) واخوتها » (٢) .

ثم يفصل القول فى الباب الأول منها ، هو «المنادى» بقوله : «المنادى ، وحقه النصب ، ويضم اذا كان علما مفردا ، أو نكرة مقصودة » (٣) . ثم يرى أن المنادى اذا لم يكن مضافا ، كان المنتظر ان يدخله التنوين ، ولكن التنوين يدل على التنكير ، والنداء يراد به معين ، ولا يقبـل النحـاة ان يكون التنوين فى باب النداء للتنكير ، وحذفه للتعيين ، ففروا فى هذا الباب من النصب والجر الى الضم ، ثم يحاول ان يضع قاعدة خاصة لهذا الباب حيث يقول : « ويمكن صوغ القاعدة فى وضع أصح وأوضح من كلام النحاة ، واغنى عن تجديد اصطلاح خاص بهذا الباب ، وهو « متى اريد بالمنادى المنون معين ، حرم التنوين الذى هو علامة التنكير ، ومتى حرم التنوين ، ضم آخره فرارا من شبهة الإضافة الى ضـمير المتكلم ، وكانت قاعـدة صحيحه ، دالة على روح العربية ، ووجه فى إبانتها عن المعانى » (٤) .

وأما عن الباب الثانى ، وهو إسم (إن) واخواتها ، فيرى أنه متحدث عنه ، أى مسند اليه ، ولكنه منصوب ، وأن نصبه خطأ وقع فيه النحاة ، ثم نراه يعزو ذلك الخطأ الى انهم لجأوا الى نصـبه إتباعا لإسـم (إن) من الضمائر ، والموصولات ، وأسماء الإشارة ، وهذه كلها ضمائر فى محل

---

(١) المصدر السابق : ٤٢ .
(٢) المصدر نفسـه : ٦٠ .
(٣) المصدر نفسـه : .
(٤) إحيـاء النحو : ٦٣ .

نصب ، وقد بلغت من الكثرة فى القرآن الكريم حتى بلغت تسعمائة وعشرين موضعا ، ولذا فقد غلب على وهمهم أن الموضع للنصب ، فلما جاء الاسم الظاهر نصب أيضا ، ولكنه قد جاء إسم (إن) أيضا فى القرآن الكريم مرفوعا ، وشاهده قول الله — تبارك وتعالى — : « إن هذان لساحران يريدان أن يخرجاكم أرضكم بسحرهما » (١) ، كما جاء المعطوف على اسم (إن) أيضا فى القرآن الكريم مرفوعا ، وشاهده قول الله — عز وجل — : « إن الذين آمنوا والذين هادوا والصابئون والنصارى من آمن بالله واليوم الآخر وعمل صالحا فلا خوف عليهم ولا هم يحزنون » (٢) ، وكذلك قوله — عز من قائل — : « إن الله وملائكته يصلون على النبى يا أيها الذين آمنوا صلو عليه وسلموا تسليما » (٣) على قراءة من رفع « الملائكة » ، كما جاء إسم (إن) أيضا مرفوعا فى قول رسول الله — صلى الله عليه وسلم — : « إن من أشر الناس عذابا يوم القيامة المصورون » (٤) .

ورغم أن الاستاذ ابراهيم مصطفى قد قدم إحصاء لما ورد فى القرآن الكريم ، من مجىء إسم (إن) الظاهر منصوبا ، وقد بلغ أربعمائة وأربعة وأربعين موضعا ، إلا أنه يرى توهم النحاة أن الموضع للنصب لكثرة الوارد من إسم (إن) الضمير منصوبا ، فلما جاء الاسم الظاهر نصب أيضا .

ثم يختم كلامه عن المسند اليه بقوله : « فقد رأيت أن إسم (إن) أصله الرفع ، وأن رفعه جائز صحيح ، وأن التزام الأصل الذى بيناه — وهو أن المسند اليه مرفوع — قد اطرد فى الكلام ، وكشف لنا فى باب (النداء) وفى باب (إن) عن سر خفى على النحاه ، وصحح لنا من الكلام ما أخطاه النحويون ، فهذه أبواب قد اطرد فيها هذا الحكم ، وهو أن كل مرفوع فهو مسند اليه ، متحدث عنه » (٥) .

ثم لايفوت الأستاذ ابراهيم مصطفى أن يفرد قولا عن الفتحة ، حيث يرى أنها ليست بعلم إعراب ، إذ لاتدل على معنى ، كالذى تدل عليه كل من الضمة والكسرة ، حيث يقول : « إن الفتحة لاتدل على معنى كالضمة والكسرة ، فليست بعلم إعراب ، وإنما هى الحركة الخفيفة المستحبة عند العرب ، التى يحبون أن يشكل بها آخر كل كلمة فى الوصل ، ودرج الكلام ، فهى فى العربية نظير السكون فى لغتنا العامية (٦) .

---

(١) سورة طـه : آية ٦٣ .
(٢) سورة المائدة : آية ٦٩ .
(٣) سورة الأحزاب : آية ٥٦ .
(٤) حديث شريف .
(٥) إحياء النحو : ٧١ .
(٦) المصدر السابق : ٧٨ .

وبعد ذلك ينتقل الأستاذ ابراهيم مصطفى الى باب من اكثر أبواب النحو صعوبة ، وأشدها التواء ، وهو باب « الاشتغال » ، محاولا معالجته على أساس ما تدل عليه العلامات الاعرابية من معان ، حيث يقول :

« من المواضع التى رددت فيها النحاه الحكم بين النصب والرفع ، باب الاشتغال ، وهـو باب دقيق عويص ، وعسر النحاة فيـه البحث ، واكثروا الخلاف ... وأصل هذا الباب انك تقول : لقيت زيدا ، ف «زيد» منصوب ، وهو مفعول به للفعل « لقيت » كما يعرب النحاة ، ولـك أن تقدم « زيدا » لسبب ما من أغراض التقديم ، فتقول : زيدا لقيت ، أو زيدا لقيته ، وهذا التركيب الأخير وحده هو موضع الاشتغال ولأجله خلق الباب ، وأطيلت أبحاثه » (١) .

وبعد أن يورد ما وضعه النحاة من احكام لهذا الباب ، وما قعدوه من قواعد لهذا التركيب ، يثبت لنـا فى لبقاقة شيقة ما يراه علاجا له ، يقوم على ما ارتآه من دلالة الرفـع ، وأنه خاص بالمسند اليه ، وعـدم دلالة النصب على معنى ، فيقول : « هذا مجمل ما فصلوه ، واعفيناك من خلاف وجدل عنيف ، وأما تفسير هذه الأحكام كلها على ما ذهبنا اليه فقريب ، وذلك أنك اذا أردت بالاسم المتقدم على الفعل فى مثل « زيد رأيته » أن يكون متحدثا عنه ، مسند اليه ، فليس إلا الرفع ، والاسم آت فى موضعه من الكلام ، واذا أردت أن هذا الاسم إنما سيقتتمه للحديث ، وبيانا له ، لا متحدثا عنه فبالحكم النصب ، تقول « زيدا رأيته » وقد تقدم الاسم عن موضعه ، وخولف به ترتيبه لغرض أو لمعنى قصد اليه المتكلم من معـانى التقديم ، ووجه الكلام فى الحالة الأولى أن نقول « زيدا رأيته » تذكر الضمير ، وربما جاز « زيدا رأيت » بحذفه ، لأنه مفهوم ، ولأنه — كما يقول النحاة — فضـلة .

أما وجه الكلام فى الحالة الثانية أن تقول « زيدا رأيت » ، ولك أن تقول « زيدا رأيته » بذكر الضمير فى البيان ، وقد قال سيبويه فى مثل « زيد رأيته » : « النصب عربى كثير ، والرفع أرجح » ، وما بيناه يوافق قوله ، ويشرح سببه ، ويفسر وجه الدلالة فى كل من الإعراب » (٢) .

وبعد أن أفاض الأستاذ ابراهيم مصطفى فى معالجة (نظرية العامل النحوى) على أساس مما قرره لهـا من بدائل تكمن فى الاقتراحين اللذين أوردناهما ، وفصلنا القول فيهما ، وهما :

١ — عدم المغالاة فى التمسك بالعلامة الإعرابية .

٢ — تفهم معانى العلامات الإعرابية .

---

(١) المصدر نفسه : ١٥١ .
(٢) إحيـاء النحو : ١٥٤ .

نجده ينتقل الى باب آخر من ابواب النحو الشائكة ، فيبدأ فى معالجته معالجة من نوع جديد ، فيها الغناء كل الغناء عما احدثه النحاة حول هذا الباب الدقيق من جدل عنيف ، وسفسطة عقيمة ، حيث يبدأ تلك المعالجة بتحديد الأساس الذى سوف يبنى عليه رأيه فى هـذا الباب ، وما يضفيه عليه من السهولة واليسر ، فيقول : « والقاعدة التى نضعها لهذا البـاب مستمدة من الأصل الذى قررنا فى بحثنا هذا ، وهو أن العرب تدل بهـذه الخواص على معان يقصـدون اليها فى الـكلام ، فللتنوين معنى يجب أن نتبينه ، ومعنى التنوين غير خفى ، فهو علامة التنكير ، وقد وضعت العرب للتعريف أداة تدخل أول الاسم وهى (أل) ، وجعلت للتنكير علامة تلحقه وهى « التنوين » ، وسترى اطراد هـذا الحكم وتحققه فيمـا ينصرف من الأسماء ، وما لا ينصرف ، وسوف يكون أوسع شقة للخلاف بيننـا وبين النحاة فى (العـلم) ، فهم يرون أن حقه التنوين ، وأنه لايحرمه ، حتى تتحقق فيه علة من موانع الصرف . ونرى أنه لاينون كما لا ينون غيره من المعارف ، ولا يدخله علم التنكير ، حتى لا يكون فيه نصيب من معنى التنكير — كما سترى — » (١) .

وبعد أن لخص الأستاذ ابراهيم فكرته فى المنـع من الصرف بالنسبة للأعلام التى تتلخص فى أن المنع من الصرف فى الأعلام دليل العلمية الخالصة، وأن التنوين هو علامة التنكير ، وإن لحق الاعلام فلأنها تدل على الشيوع والتنكير ، راح بعد ذلك يشرح فكرته هـذه فى شىء من التفصيل فيقول : « وقـد وجب أن ننصرف عما قرره النحاة فى هذا الباب ، بعد ما تبين أنه لايمثل العربية ، ولا يساير أحكامها ، وآن أن نرجع الى أصلنا فى الصرف ومنعه ، فنزيد بيانه ، ونذكر ما بدا لنـا من دليله .

قلنـا : إن التنوين للتنكير ، وقد نص النحاة على هذا أيضا فقالوا : إن التنوين يدل على التنكير فى المبنيات وحدها دون المعـربات ، يقولون (سيبويه) بغير تنوين لمخصص معين ، وكذلك (صه) بالتنوين للكف عـن كل حديث ، و (صه) بلا تنوين للكف عن حديث خاص . ونحن لا نقبـل تخصيصهم هذا ، ولا قصرهم تنوين التنكير على المبنيات ، بل نرى أنه فى المعرب أكثر دلالة على التنكير ، وأوسع استعمالا ، وأن حذفه آية ظاهرة على التعريف ، واذا عددنا المعارف لم نجد التنوين يدخل واحـدا منها إلا « العلم » .

فالضمير ، والاشارة ، والموصولات ، والمضاف ، والمعرف بـ (الـ) والمنادى المعين ، لايدخل التنوين شيئا منها .

---

(١) إحياء النحو : ١٦٥ ، ١٦٦ .

والعلم وحده هو الذى يجب أن ننظر فيه ، لنرى لـم دخل التنوين بعض الأعلام وهى معارف ؟! وسترى أن الجواب قريب ، وسنقدمه من أقوال النحاة والمتقدمين .

قـرأت قريبا ما يقولون فى (سيبويه) منـونا ، وغير منون ، وأن التنوين فيه يدل على معنى التنكير — وهو علم فى كلا الحالين — فدلونا على أن العلم ، يدخله معنى التنكير والتعميم ، وقد وضح هذا المعنى أبو سعيد السيرافى فى شرحه لكتاب سيبويه ببيـان واسع واضح قال : « اعلم أن المعرفة تشارك النكرة فى موضعين ، وإنما يكون التعريف والتنكير فيهمـا على قصد المتكلم ، وذلك فى الأسماء الأعلام ، وفى وفى لأسماء المضافة التى يمكن فيها التنوين ، وتجعل إضافة لفظية .

تقول فى الأعلام : جاء زيد وزيد آخر ، ومررت بعثمان وعثمان آخر ، ومع كل ابراهيم أبو اسحق . وإنما صار الاسم العلم أصـل للتعريف ، لأنه الاسم الذى يقصد به المسمى شخصا لتلبيته بذلك الاسم من سـائر الشخوص ، كرجل سمى ابنه زيدا أو غيره ، ليعرف بإسمه من غيره ، وهذا أصله ، ثم سمى غيره بمثل ما سمى به فرادف ذلك الاسم على شخوص كثيرة ، وكل شخص منها سمى به لاختصاصه ، ثم صار بالمشاركة عاما ، فاشبه أسماء الأنواع ، كرجل وفرس ونحوه مما هو لجماعة كل واحد منهم له ذلك الإسم ، فإن أورده المتكلم قاصدا الى واحـد ، عتـده أن المخاطب يعرفه فهـو معرفة ، وإن أورده على انه واحـد من جماعة ، لا يعـرفه المخاطب فهو نكرة .

فهذا غاية الجلاء فى شرح ما يدخل العلم من معنى التنكير » (١) .

ووجه آخر أكد عندنا منه ، وهو أن العلم كثيرا ما يلمح فيـه معنى الوصف ، فإننا حين ننقل الكلمة من وصف أو مصدر ، فنجعلها علمـا على ذات ، لم نقصد الى إهدار معنى الوصف ، وإضاعته بتاتا ، كالرشـيد ، والمأمون ، والأمين ، واللقب نوع من العلم ، ولولا أننا نقصد فيه الى صفة تمدح أو تذم ما كان لقبـا ، فاذا استعملت العـلم ترمى الى الدلالة على هذه الصفة ، فقد جنحت به الى استعمال الصفات ، تنكرها مرة بالتنوين، وتعرفها أخرى بـ (الف ولام) ، فتقول : فضل ، والفضل ، وزيد ، والزيد ، وقـد دلـل الإمام الرضى لهذا بأدق تدليل قال : (والدليل على إمكان لمح الوصف فى العلمية قولهم : إنما سميت (هانئا) لتهنأ ، وقول حسـان فى الرسول صلى الله عليه وسلم :

وشق له من إسمه ليجله   فذو العرش محمود وهذا محمد

---

(١) إحياء النحو : ١٧٤ ، ١٧٦ .

وايضا تعلم أن اللقب كالمظفر ، وقنة ، من الاعلام ، واللقب هو الذى يعتبر فيه المدح والذم ، فيمكن فيه لمح معنى الوصف الأصلى ، ويؤكد هذا قول النحاة : إنما تدخل اللام على الأعلام التى أصلها المصادر المختلفة (١) .

واستعمال العرب يشهد أنهم أحسوا فى العلم نوعا من التنكير ، فقد استعملوه مضافا ، وأدخلوا عليه (الـ) ، ولم يصنعوا هذا الصنيع بشىء من المعارف سواه . فمما ورد مضافا قول الشاعر :

علا زيدنا يوم النقا رأس زيدكم ... بأبيض من ماء الحديد يمان

فإن تقتلوا زيدا بزيد فإنما ... أقادكم السلطان بعد زمان

وقال :

لشتان ما بين اليزيدين فى الندى ... يزيدَ سليم والأغر ابن حاتم

يزيد سليمٍ سالم المال ، والفتى ... أخو الأزد للأموال غير مسالم

قال ابن جنى : « وهذا كثير عنهم » .

ومن استعماله بـ (أل) :

غلب المساميح الوليد سماحة ... وكفى قريش المعضلات وسادها

وقول أبى النجم :

باعد أم العمرو من أسيرها ... حراس أبواب على قصورها» (٢) .

وبعد أن أفاض الأستاذ ابراهيم مصطفى القول فى شرح نظريته فى المنع من الصرف بالنسبة للأعلام — على النحو المتقدم — راح يطبقها على بقية الأسماء التى قرر النحاة فيها منع الصرف ، وتحريم التنوين فيها ، حيث يردها جميعا الى العلمية وما يشابهها ، وقد فصل القول فى ذلك أيما تفصيل ، وأبان عن رأيه أيما إبانة ، عاملا على إخضاع هذا الباب برمته الى فكرته التى لخصها فى أوجز عبارة ، وهى أن « التنوين علامة التنكير ، وعدم التنكير علامة التعريف » .

وبعد أن أتى الأستاذ ابراهيم مصطفى على هذا الباب شرحا وإيضاحا وتفصيلا نرى أن ما أثبتناه فيه الغناء كل الغناء عن إيراد كل ما أورده فى كتابه « إحياء النحو » ، وقد تغني الإشارة عن العبارة ، ومن أراد الاستزادة ، وكثرة الإفادة ، فعليه بمراجعة كتابه « إحياء النحو » .

وكما أسلفنا القول فى أن دعوة ابن مضاء القرطبى الى تيسير النحو ، التى بدأها بالمطالبة بالغاء نظرية العامل النحوي ، واستبعاد العلل

---

(١) المصدر السابق : ١٧٦ ، ١٧٨ .
(٢) إحياء النحو : ١٨١ — ١٩٢ .

الثوانى والثوالث ، وإن كان اساسها ومبعثها التشيع لمذهب اهل الظاهر الذى حمل لواءه الخليفة يعقوب بن يوسف بن تومرت فى إبان حكم دولة الموحدين بالأندلس أولا ، ثم معارضته لنحاة الشرق وآرائهم النحوية ثانيا ، إلا أنها قد صادفت هوى لدى بعض المشرقيين ، وتركت صدى فى نفوسهم، بل ألقت ظلا على آرائهم فى النحو ومباحثه .

فمع بداية العقد السادس من القرن الحالى ، ألف الأستاذ محمد احمد برانق الموجه العام بوزارة التربية والتعليم المصرية كتابا سماه « النحو المنهجى » ، دعا فيه الى تيسير القواعد النحوية ، التى أصبح ينوء بها كاهل الدارسين ، وتعيا بها عقولهم ، وتنفر منها نفوسهم ، وجاءت دعوته أيضا منصبة على الغاء العامل النحوى . لما يمثله من عقبة كأداء فى سبيل تفهم النحو العربى ، واستيعاب قواعده ، حيث يقول : « إهتم النحاة بالعوامل إهتماما كبيرا ، وقسموا أبواب النحو متأثرين بهذه العوامل ، ثم عنونوا كل باب بعنوان يفيد أن العوامل هى الأساس التى تدور حولها الدراسة ، فهذا باب (إن) واخواتها ، وذلك باب نواصب الفعل المضارع ، وباب جوازم الفعل المضارع .. وهكذا ، مع ان العرب كانت لا تعرف رافعا ولا ناصبا ولا جازما ، ولكنها كانت تتكلم بالسليقة ، فترفع وتنصب وتجزم وتجر من غير أن تعرف أن عاملا لفظيا ولا معنويا أثر، فظهر اثره فى أواخر الكلمات المعربة .

وان نظرية العامل اضطرت النحاة اضطرارا الى ان يقدروا ، ويضمروا إضمارا جائزا وواجبا ، ويحذفوا ، فالحركات تقدر لأن إظهارها ثقيل أو متعذر ، أو لأن محلها مشغول عنها .. او نحو ذلك ، والفاعل ضمير مستتر استتارا واجبا أو جائزا ... و (أن) تنصب الفعل المضارع، وهى مستترة وجوبا أو جوازا ، وكل جار ومجرور لابد له من متعلق ، إن لم يكن ظاهرا فمقدر ، وقد تحذف بعض الألفاظ حذفا واجبا أو جائزا ، كما فى المبتدأ والخبر ، كما تحذف بعض الجمل ، كما فى الشرط وجوابه ... وهكذا .

وهذه كلها فروض الجاهم إليها العامل ، وما صحب البحث وراء أثره من قياس وتقدير ونحو ذلك (١) .

وبعد هذا التنديد بنظرية العامل النحوى ، أخذ الأستاذ برانق فى الاستشهاد ببعض الأبواب التى برز فيها أثر الأخذ بنظرية العامل ، فأفسدتها ، وخرجت بها عن مقتضاها الأصلى عند العربى الذى كان ينطق العربية بالسليقة ولايدرى من أمر ذلك العامل شيئا ، ومن هذه الآثار:

(١) النحو المنهجى : ٤٦ ، ٤٧ .

١ — تقدير ضمير مستتر فى الفعل الذى تقدم فاعله .

٢ — تقدير ضمير مستتر فى الاسم المشتق .

٣ — تقدير متعلق للجار والمجرور والظرف .

٤ — جعل فعلى الشرط والجواب الماضيين فى محل جزم .

٥ — جعل المنادى غير المنصوب فى محل نصب .

٦ — تقدير (أن) لنصب المضارع بعد لام التعليل ولام الجحود واخواتها .

وبعد أن يذكر الأستاذ برانق قصة دماذ اللغوى مع المازنى ،ويثبت شعرا لدماذ يسخر فيه من النحو والنحويين ، يعقب بقوله : « وبهذا وغيره مما قدمنا من امثلة ، تجد ان للنحويين عللا ، واقيسة ، ومنطقا ، واحتجاجات، خرجت بهم عن الغاية التى يرسمها النحاة الاولون للنحو ، وهو أن يكون وسيلة لحفظ الكلام العربى من الفساد باللحن ، وصيانة مبناه من الخلل ، وقد سخر منهم الأدباء ، ورموها بالضعف والتهافت ، ورموهم بالسفسطة، وتندروا بهم ، فقال قائلهم :

ترنوا بطرف ساحر فاتر   اضعف من حجة نحوى » (١) .

ثم ينتقل الأستاذ برانق الى الدعوة الى تقسيم ابواب النحو على اساس ما تفيده الألفاظ من معان ، وليس على اساس ما تعمله من إعراب، فكل الكلمات التى تؤدى معنى واحدا ، تجمع تحت باب واحد ، حيث الأساس ليس هو الإعراب ، وإنما هو حفظ اللسان العربى ، وصيانة اللغة، وسلامة اللحن ، ثم يطبق نظريته هذه على بعض الأساليب مثل : اسلوب النفى ، واسلوب التوكيد ، واسلوب التعجب ، حيث يقول عن أسلوب النفى : « اسلوب النفى كان موزعا على ابواب كثيرة ، بحسب كل اداة من أدوات النفى من الناحية الإعرابية ، فلم ، ولما ، ولن ، ولا ، وما ، وليس ، كلها تفيد النفى من حيث المعنى ، وإن اختلف ضبط الكلمات التى تقع بعدها ، ولما كان النحاة المتقدمون يعتبرون العامل اساسا فى التقسيم، وضعوا (لم) و (لما) فى باب الجوازم ، و (لن) فى باب نواصب الفعل المضارع ، و (لا) يتحدثون عنها نافية للجنس داخله على الجملة الإسمية، او نافية للفعل المضارع المرفوع ، و (ما) تنفى الجملة الإسمية ايضا ، وتنفى الفعل المضارع المرفوع ، و (ليس) تأتى فى باب (كان) واخواتها (٢) .

ثم يردف حديثه عن اسلوب النفى ، بحديث عن اسلوب التوكيد ، ثم

---

(١) النحو المنهجى : ٤٩ .

(٢) المصدر نفسه : ٥١ .

حديث مماثل عن اسلوب التعجب ، ويدعو الى جمع الادوات المتشابهة فى المعنى تحت باب واحـــد ، فالادوات التى تؤدى معنى التوكيـــد تحت باب « أسلوب التوكيد » والتى تؤدى معنى التعجب تحت باب «أسلوب التعجب»

فهو يرى أن الآخذ بنظرية العـــامل قـــد ادى الى تمزيق النحـــو ، وتفتيت قواعده ، وفصـــل أدوات المعانى المتشابهة بعضـــها عن البعض الآخر ، وجعل ما تماثل فيها مفرقا فى أبواب شتى حتى لم يعد بينها رابط ، ولم تبق لها بأختها صلة ولا وشيجة ، حيث يختم نقده للعامل وأثره بقوله : « وإذ قد اتجهنا اتجاها وظيفيا ، راغبنا أن نجمع المعانى الواحدة فى باب واحد ، ولا نفعل ما فعل النحويون من قبل فمزقوها تمزيقا » (١) .

ثم ينتقل الأستاذ برانق الى وضع بعض الاقتراحات والتوصيات التى يرى ان فى الأخذ بها التيسير كل التيسير على الدارسين لعـــلم النحو . ويأخذ فى التعليل لكل هـــذه الاقتراحات ، مبينا أوجه القصـــور ، ومبرزا صور المشقة والعنف فى الالتزام بما عليه النحويون فى عرضهم لأبواب النحو فى مؤلفاتهم ، فمن هذه الاقتراحات والتوصيات .

(ا) الأخذ باصطلاح « المسند اليه والمسند » :

ويعلل لذلك بقوله : « أريد بالمســـند إليه : المتحدث عنـــه ، وأريد بالمسند الحديث او المحدث به ، ويدخل فى ذلـــك ما هو معروف بالمبتـــدأ والخبر ، والفعل والفـــاعل ، والفعل ونائب الفـــاعل ، فالمسند اليه ، المبتدأ ، والفاعل ، ونائب الفاعل ، والمسند : الخبر ، والفعل ، وباستعمال هـــذا المصطلح نكون قد جمعنا ثلاثة ابواب فى باب واحـــد ، وباعدنا بين تلاميذنا وبين أمور كانت تنبهم عليهم ، ولا يفهمون لهـــا تعليلا (٢) .

(ب) عدم تقدير ضمائر فى الأفعال :

فيرى أن الفعل يدل بأصل وضعه اللغوى على فاعله ، فدلالته عليه لفظية ، ويستدل لذلك بقول ابن مضاء القرطبى : « الأظهر أن دلالة الفعل على الفاعل لفظية ، ألا ترى انك تعرف من الياء فى (يعلم) أن الفـــاعل غائب مذكر ، ومن الالف فى (أعلم) انه متكلم ، ومن النون فى (نعلم) أنهم متكلمون ، ومن التاء فى (تعلم) انه مخاطب او غائبة ، ووقـــع الاشتراك هنا — كما فى (يعلم) ومـــا أشبهه — بين الحال والمستقبل ، وتعرف من

---

(١) النحو المنهجى : ٥٠ ، ٥١ .
(٢) المصدر نفسه : ٥٥ ، ٥٦ .

لفظ (علم) ان الفاعل غائب مذكر ، وعلى هذا فلا ضمير ، لأن الفعل يدل بلفظه عليه ، كما يدل على الزمان ، فلا حاجة بنا الى إضمار (١) .

(جـ) إعتبار ضمائر الرفع المتصلة البارزة إشارات :

ويرى أن ضمائر الرفع البارزة المتصلة إشارات تدل على النوع (المذكر والمؤنث) ، أو العدد (المفرد والمثنى والجمع) ، أو النوع والعدد جميعا ، وليست فاعلين ، ولا نائبة عن الفاعلين ، ويستدل لذلك بأقوال النحاة الأقدمين أمثال : سيبويه ، والأخفش ، والمازنى ، وابن يعيش ، كما يستدل بآى من القرآن الكريم ، وبالحديث النبوى ، وأشعار لأمية ابن أبى الصلت ، والفرزدق ، وغيرهما ، حيث يقول سيبويه : « واعلم أن من العرب من يقول : « ضربونى قومك ، وضربانى اخواك ، فشبهوا هذا بالتاء التى يظهرونها فى (قالت فلانة) فكأنهم أرادوا أن يجعلوا للجميع علامة كما جعلوا للمؤنث علامة » (٢) .

ثم يعقب الأستاذ برانق بقوله : « وأيا كان الأمر ، فإن الصنعة النحوية لم تمنع أن يعترف بعضهم بأن هذه العلامات حروف ، وقد حمل عليها التاء فى (كتب) و « نا » فى (قمنا) — اذا اشارت الى الفاعلين — ورئى ان فى هذا تخفيفا على التلاميذ ، وتيسيرا لهم ، حتى لا يخلطوا بين ألفى (الزيدان قاما) ، وبين واوى (الزيدون قاموا) ، وبين تاء (كتبت) للمؤنثة — الساكنة — وتاء (كتبت) للمتكلم او المخاطب — المتحركة — ، وحتى نخلص من التأويلات الكثيرة التى وردت فى لغة : يتعاقبون فيكم ملائكة » (٣) .

(د) عدم تقدير متعلق للظرف والجار والمجرور :

كما يرى الأستاذ برانق ان تقدير متعلق للظرف والجار والمجرور هو ايضا من تأثير الأخذ بنظرية العامل النحوى ، وليس فى هذا التقدير إلا المشقة والعنت لمن يدرسون النحو ، او يبحثون فيه ، إذ الأساليب العربية واضحة تمام الوضوح ، لا تستدعى تقديرا ولا تأويلا ، ويستدل لذلك بقول ابن مضاء أيضا : « فيزعم النحاة ان قولنا (فى الدار) متعلق بمحذوف تقديره (زيد مستقر فى الدار) ، والداعى لهم الى ذلك ما وضعوه من أن المجرورات اذا لم تكن حروف الجر الداخلة عليها زائدة ، فلابد لها من عامل يعمل فيها ، إن لم يكن ظاهرا كقولنا (زيد قائم فى الدار) ،

---

(١) الرد على النحاة : ١٠٥ .
(٢) النحو المنهجى : ٦٦ عن (الكتاب) لسيبويه .
(٣) المصدر السابق : ٧٢ .

كان مضمرا كقولنا (زيد فى الدار) .. وهذا كله كلام تام لا يفتقر السامع له الى زيادة (كائن) ولا (مستقر) ، واذا بطل العامل والعمل فلا شبهة لمن يدعى هذا الإضمار (١) .

ثم افرد الاستاذ برانق حديثا لكل من تثنية المقصور والممدود وجمعهما تصحيحا ، وإسم (لا) النافية للجنس ، والمنادى ، محاولا التوصل الى قواعد لكل منها تكون قريبة من افهام الدارسين ، متمشية مع قدرات المتعلمين الذهنية ، وملكاتهم الفكرية ، حتى لا ينفروا من الدراسات النحوية ، ويقبلوا عليها بنفس راضية ، كما يقبلون على دراسة العلوم الاخرى .

تعقيب :

لا ريب أن الاستاذ محمد أحمد برانق قد انطلق فى دعوته الى تيسير القواعد النحوية من الفكرة التى اثارها ابن نضاء القرطبى ايضا ، شأنه فى ذلك شأن من تقدمه ممن أو دلوا بدلوهم فى هذا الصدد ، فقد بدأ بنقد نظرية العامل النحوى ، مظهرا ما ترتب على الأخذ به من عقبات ومعوقات فى مسار الدراسات النحوية، مما ادى الى السأم والضجر من هذه الدراسات، ثم جاء الجزء المتبقى من دعوته تطبيقا لأثر سيطرة نظرية العامل على تفكير النحاة فى عدد من الأبواب النحوية .

وإنما يمتاز الأستاذ برانق عن ابن مضاء فى أنه اتبع نقده وتفنيده لنظرية العامل النحوى وآثارها على الدراسات النحوية،بتقديم بعض الحلول والاقتراحات البديلة التى يمكن عن طريق الأخذ بها الخروج من ربقة العامل والتخلص من آثاره السيئة ، وإحلال فكرة المعنى محلها فى تقسيم ابواب النحو ومعالجة موضوعاته، فقد كان إيجابيا فى دعوته ، بينما كان ابن مضاء سلبيا يعمل للهدم دون ان يضع اساسا لبناء نحوى سليم .

وكما اسلفنا القول فى ان دعوة « ابن مضاء » الى تيسير القواعد النحوية ، التى بداها بالمطالبة بالغاء نظرية العامل ، واستبعاد العلل الثوانى والثوالث من النحو العربى ، وإن كان اساسها التشيع لمذهب اهل الظاهر ، الذى حمل لواءه الخليفة يعقوب بن يوسف بن تومرت إبان قيام دولة الموحدين فى الأندلس اولا ، ثم الإمعان فى معارضة نحاة المشرق وآرائهم النحوية ثانيا ، إلا ان هذه الدعوة من جانب ابن مضاء قد صادفت

---

(١) النحو المنهجى : ٨٠ (عن : الرد على النحاة) .

هوى فى نفوس بعض المشرقيين ولاقت صدى فى افكارهم ، بل القت ظــلا على آرائهم النحوية ، وبحوثهم اللغوية .

فقد اخرجت المطابع بعد ذلك — على نحو متتابع — عددا من المؤلفات والمصنفات التى تلقفت الدعوة من ابن مضاء ، ثم أخذت تضرب على الوتر نفسه ، على خــلاف فى المنهج ، وتباين فى التناول ، ولكن على توحـد فى الهدف ، واتفاق فى القصد وهو الدعوة الى تيسير القواعد النحوية ، وقد عرضنا فيما تقدم لاثنين من هذه المصنفات ، هما : إحيــاء النحو للأستاذ ابراهيم مصطفى ، والنحو المنهجى للأستاذ محمد أحمد برانق ، ونتنــاول إن شاء الله فى الجزء الثــانى من هذا البحث بالعــرض والتحليل لأربعة اخر من هــذه المصنفات التى خرجت تحمل لواء هــذه الدعوة ، وهى : « نحو التيسير » للدكتور احمد عبد الستار الجوارى ، و « مباحث لغوية » للدكتور ابراهيم السامرائى ، و « اللغة العربية معناها ومبناها » للدكتور تمام حسان ، و « اللغة العربية المعاصرة » للدكتور محمد كامل حسين .

(يتبع)

الثنـــائية فى الفـــكر البـــلاغى

ا . د . محمد عبد المطلب (*)

إن النظر فى البحث البلاغى فى صورته التى وصلت إلينـــا ، يدل على انه قد مر بمراحل تطورية هيأت له أن يأخـــذ طبيعة متكاملة ، باعتبـــاره فرعا من فروع الدراسة الجمالية للنص الأدبى ، ولم يتحقق له ذلك إلا بعد أن توافر له أمران :

الأول : أن المسائل التى تناولها تجددت صورها ، بحيث يمكن — من خلالهـــا — رصد ما يمكن ، أو مالا يمكن أن يقع تحت التناول البـــلاغى ، وبمعنى آخـــر تحدد ما هـــو من اختصاص البلاغة ، وما هو خارج هـــذا الاختصاص .

الآخـــر : أن البـــلاغة القديمة كونت لهـــا أساليبهـــا التحليلية ، أو التقنينية الخاصة بهـــا ، والتى تتلائم مع الخواص الذاتيـــة لمباحثها .

والملاحظ أن هذه الأساليب قـــد تمحورت حول ثُنائية جدلية أحيانا ، وتحولية أحيانا أخرى ، وتقابلية أحيانا ثالثـــة ، وامتدت هذه الثنائية من التصورات الكلية الى العناصر الجزئية ، وبمعنى آخر ، كانت لها السيطرة المميزة على الفكر البلاغى القديم .

والتصور الكلى للبحث البلاغى دار فى إطـــارين موسعين (المعانى والبيان) والترابط بينهما جعل تحديد البلاغة قائما على ازدواجية تعريفية ، فهى « العلم بجواهر الكلم المفردة والمركبة ، ودلائل الألفاظ المركبة ، لا من جهة وضعها وإعرابها » (١) .

والتصور التحليلى لهذا التعريف يشكل الثنائيات التالية :

١ — الـــكلم المفردة .. الكلم المركبة .

٢ — الكلم المفردة والمركبة .. دلائل الألفاظ المركبة .

والمقصود (بجواهر الكلم المفردة والمركبة) : علم البيان .

والمقصود (بدلائل الألفاظ المركبة) : علم المعانى .

وكل النشاط البلاغى كان يعتمد على الانتماء المطلق لهـــذه الثنائية ، وهو انتماء يحمل طابعا مميزا لمـــا نسميه (الثنائية البلاغية) ، ولا شك أن البلاغيين قـــد استمدوا منها معظـــم الحقـــائق الفنية التى رصـــدوها فى

---

* أستاذ البلاغة والنقد الأدبى المساعد بكليـــة الآداب — جامعـــة عين شمس .

(١) الطراز المتضمن لأسرار البلاغة وعلـــوم حقـــائق الإعجـــاز — (يحيى العلوى — المقتطف بمصر ١٩١٤ : ١ / ١٢) .

المستوى التنظيرى أو التطبيقى . ولا شك أيضا أننا مدينون لهم فى الكشف عن كثير من الأنماط اللغوية ، التى كان تدقيقهم فى وضعها وسيلة فعـالة فى إبراز طاقات تعبيرية ، تعمل على تأكيد أدبية الصـياغة وشاعريتها ، وطبيعة الإدراك الثنـائى جعلت من أى طرف ثالث — إذا وجـد — شيئا هامشيا ، فإن تعدد أشكال الكلام يعـود الى منطلقين محددين (المعـانى والبيان) ، والنظر الى الواقع التطبيقى للصياغة أضاف بعدا ثالثـا يتمثل فى عملية التحسين الزائدة على أصل المعنى ، أى (البديع) ، والإدراك الثنائى فيه يأتى من وضعـه فى تقابل مع (المعانى والبيان) فهـو « علـم يعرف به وجوه تحسين الكلام بعد رعاية تطبيقه على مقتضى الحال ووضوح الدلالـة » (١) .

فالتحسين عملية فنية تتقابل مع التطبيق على مقتضى الحال ، ووضوح الدلالة ، وهو تقابل يجعل من التحسين شيئا هامشيا كما قلنا .

وتناول الإدركات الجزئية لمباحث البلاغة من خـلال علومها الثـلاثة « البيان والبديع » يبلور هذه الثنائية التى لاحظناها .

(فتعلم البيان) هو « معرفة إيراد المعنى الواحد فى طرق مختلفـة بالزيادة فى وضوح الدلالة عليه وبالنقصان ، ليحترز بالوقوف على ذلك عن الخطأ فى مطابقة الكلام لتمام المراد منه » (٢) .

والثنائية الأولى فى هـذا التعريف (الزيادة والنقصان فى وضـوح الدلالة) ترتبط بثنائية إدراكية هى (الدلالة العقلية والوضعية) ولا مجال لمباحث البيان فى الدلالة الثنائية ، وإنما مجالها الدلالة الأولى ، لأنها التى تحتمل الانتقال بين مستويات مختلفة ، والتحرك بينها هو مجـال الرصد البلاغى من خلال لزوم أحدها للآخر على وجه من الوجوه .

وهذا اللزوم يدور أيضا فى مجموعة من الثنائيات المنطقية التى شققها البلاغيون ، كالذى بين الإمام والخلف بحكم العقل ، أو بين طول القـامة وطول النجاد بحكم الاعتقاد ، وقد تكون هذه الثنائيات من جانب واحد ، كالذى بين العـلم والحياة بحكم العقل ، أو بين الأسـد والجراءة بحكم الاعتقـاد .

فمرجع (علم البيـان) اعتبار جهتين : جهة الانتقال من ملزوم الى لازم ، وجهة الانتقال من لازم الى ملزوم (٣) .

وإمكانية وجود جهة ثالثة فى هذا المرجع شىء مرفوض ، « فلا يريك

---

(١) الإيضاح لمختصر تلخيص المفتاح — الخطيب القـزوينى — صبيح بمصر : ٢٤٣ .
(٢) مفتاح العلوم — السكاكى — دار الكتب العلمية ببيروت : ٧٠.
(٣) السابق : ١٤١ .

بظاهره الانتقال من احد لازمى الشىء الى الآخر ، مثل ما اذا انتقل من بياض الثلج الى البرودة ، فمرجعه ما ذكر ينتقل من البياض الى الثلج ، ثم من الثلج الى البرودة » (١) أى أن هناك إصرارا على هـذا النمط الثنـائى تنظيرا وتطبيقـا .

وطبيعة التحرك البلاغى فى مباحث (البيان) تؤكد ازدواجية الإدراك لمفهوم الصورة التشبيهية ، حيث تقوم على التعدد ، بمعنى وجود طرفين يعقد بينهما مشابهة على نحو ما ، وإيغالا فى هذه الثنائية ، يرى البلاغيون قيام علاقة جدلية بين هذين الطرفين تعتمد على ازدواجية تصـورية هى (المفارقة والموافقة) .

فإذا لم يتحقق ذلك بارتفاع (الموافقة) كلية ، زال التعدد ، ولم تبرز دلالة التشبيه ، ذلك أن تشبيه الشىء — كما يقول السكاكى (٢) — لايكون إلا وصفا له عن طريق مشاركته للمشبه به فى أمر . ومنطق الثنائية يقتضى الا يوصف الشىء بنفسه .

وبالمثل ايضا لو ارتفعت (المفارقة) من كل الوجوه امتنعت الصورة التشبيهية ، فمن المحتم وجـود علاقتى (سلب وإيجاب) فى آن واحـد ، تتحرك من احد الطرفين للآخر ، حتى يصير الأمر الى وصف يكون دالا على النقيضين (الاجتماع والافتراق) . وتتأكد هذه الثنائية فى الدلالة الناتجة من التشبيه ، لأن ارتباطها بالمدرك العقلى يحركها داخل محورين :

الأول : إمكانية الوجود ، فعندما يقول الشاعر :

فإن تفق الأنام وأنت منهم فإن المسك بعض دم الغـزال

نجد أنه قصد الى أن ممدوحه فاق غيره ، حتى صار جنسا برأسه ، وهذا فى الظاهر كالممتنع ، فلما كان كذلك جاء بقوله : (فإن المسك بعض دم الغزال) محتجا به على صحة دعواه ، وإمكانية وقوعها .

الآخـر : بيان مقدار هذا الوجود . وهذا كمن يحاول نفى الفائدة عن فعل بعض الناس ، وأنه لا طائل وراءه ، فيقول : فلان كالقابض على الماء ، ويخط فى الهواء ، حيث سبق الكلام لمعرفة المقدار لا غير (٣) .

كما تتأكد الثنائية ايضا فى مستويات إدراك الدلالة ، ذلك أن طبيعـة الإدراك العقلى متأخر عن المدرك الحسى فى الزمان ، ولذا كان من المألوف فى دلالة التشبيه نقلها من مستوى المعقول الى المحسوس ، فذكر المعنى العقلى ثم تعقيبه بالتمثيل الحسى ، يؤدى بالضرورة الى نقل « النفس من المعنى الغريب الى القريب » (٤) .

---

(١) السابق : ١٤٢ .
(٢) الطراز : ٣٤٨ ، ٣٤٩ .
(٣) نهاية الإيجاز فى دراية الإعجاز — فخـر الدين الرازى — الآداب والمؤدب بمصر ١٣١٧ هـ : ٧٥ .
(٤) انظر — التركيب اللغوى للأدب — د . لطفى عبد البديع . النهضة المصرية ١٩٧٠ . الطبعة الأولى : ٢٢ .

واذا كانت الصورة التشبيهية قد اعتمدت على وجود طرفين ، فإن الصورة الاستعارية ليست إلا امتدادا لهـا ، أى أنهـا تنبنى ايضـا على وجود هذين الطرفين مع ارتباطهما بثنائية اخرى تعمل على نقـل الصورة من التشبيه الى الاستعارة ، وهى ثنائية افتراضية تتصل بحـركة الذهن وإدراكه لكيفية التجوز من المعنى الحقيقى الى المعنى المجازى .

والمجاز — كمقابل للحقيقة — يمثل ثنائيـة افتراضية ، تقـوم على تصور وجود وضعين للغـة يسبق أحدهما الآخر (١) .

وعبد القاهر الجرجانى فى تناوله للحقيقة والمجاز لا تغيب عنه هذه الثنائية ، ذلك ان كل واحد من وصفى المجاز والحقيقة اذا كان الموصوف به المفرد غير حده اذا كان موصوفا به الجملة : وانا نحدهما فى المفرد : كل كلمة اريد بها ما وقعت له فى وضع واضع — وإن شئت قلت : فى مواضعة — وقوعها لا يستند فيه الى غيره فهى حقيقة .

وهذه عبارة تنظيـم **الوضع الأول** وما تأخر عنه ، كلغـة تحدث فى قبيلة من العرب ، أو فى جميع العرب ، أو جميع الناس مثلا ، أو تحـدث اليـوم . ويدخل فيها الأعـلام المنقولة كانت كزيد وعمـرو ، أو مرتجلة كغطفان ، وكل كلمة استؤنف بها على الجملة مواضعة ، أو ادعى الاستئناف فيهـا » (٢) .

بل إن هذه الثنائية اصبحت محورا اساسيا لتحديد مفهوم المجاز عند الجرجانى ، إذ هو « كل كلمة أريد بها غير ما وقعت له فى وضع واضـعها لملاحظة بين الثانى والأول فهى مجاز .

وإن شئت قلت : كل كلمة جزت بها ما وقعت له فى وضع الواضع الى مالم توضع له ، من غير أن تستأنف فيها وضعا لملاحظة بين ماتجوز بها اليه، وبين أصلها الذى وضعت له فى وضع واضعها » (٣) .

فتجدد الواضعة أمر افتراضى يتحرك من خلاله معظـم البلاغيين ، وخاصة فى رصدهم لعملية العدول بالألفاظ من دائرة الاستعمال المألوف ، واللغة بهذا التصور تنشطر الى ثنائية (الحقيقة والمجـاز) كأساس أولى لانطلاق البلاغيين الى تحديد عناصر الصورة الفنية ، وما بين هذه العناصر من عـلاقات .

واتصال الاستعارة بالتشبيه ما هو إلا علاقة جدليـة بين الحقيقـة والمجاز ، حيث تتجسد هذه العلاقة فى عمليتين فنيتين :

احدهما : إسقاط احد طرفى التشبيه .

والأخرى : تضمين المذكوردلالة المحذوف (٤) .

---

(١) أسرار البلاغة . عبد القاهر الجرجانى . دار المعـرفة ببيروت ١٩٧٨ : ٣٠٣ .

(٢) السـابق : ٢٠٤ .

(٣) السابق : ٢٠٥ .

(٤) مفتـاح العلوم : ١٥٦ .

ويصاحب هاتين العمليتين حركة ذهنية مزدوجة ، تتمثل فى (النقل)، أى نقل المعنى لا مجرد اللفظ ، ثم (الادعاء) ، ذلك أن المجال اللغوى قد يقتضى جعل شجاعة الرجل غير ناقصة عن شجاعة الأسد مثلا ، فنقول : هو أسد ، فإذا أردنا المبالغة نقلنا عن المشبه إسم جنسه ، فنقول : ليس هو بانسان ، وإنما أسد ، فالإدعاء مكمل للنقل ، لأنه محال أن يقال : هو ليس بانسان ، ولكنه شبيه بالأسد ، أو يقال : هو شبيه بأسد فى صورة إنسان .

هذا النقل أثار جدلا أساسه ثنائية خطيرة فى الفكر البلاغى ، هى ثنائية (اللفظ والمعنى) والتى سوف نعرض لها بعد ذلك . وهذا الجدل انصب حول المنقول ، هل هو اللفظ أم المعنى ؟ ولكل فريق أدلته وبراهينه التى استعان بها ، وإن كانت الغلبة التنظيرية قد تحققت لعبد القاهر الجرجانى ومن تبعه فى إضفاء (المزية والفضيلة) على المعنى دون اللفظ .

وميل البلاغيين للتقسيم والتفريع فى كل مباحثهم — ومنها الاستعارة — لا يفلت من هذه الثنائية إلا نادرا . فهى تنقسم الى (مصرح بها ومكنى عنها) . والمصرح بها الى (تحقيقية وتخيلية) ، والتحقيقية يكون فيها المشبه المتروك شيئا متحققا (حسا أو عقلا) . ثم تنقسم أيضا الى « قطعية واحتمالية » ، كما تنقسم الى « أصلية وتبعية » ، والى « مجردة ومرشحة » (١) .

كما أن طبيعة العلاقة بين طرفى الاستعارة تتمثل فى أربع ثنائيات :

١ — محسوس لمحسوس . ٣ — محسوس لمعقول .
٢ — معقول لمعقول . ٤ — معقول لمحسوس . (٢)

وتشارك الكناية الاستعارة فى ثنائية الإفراز الدلالى عن طريق المعقول ، فكلاهما عملية (إثبات وتقرير) ، فليس معنى الكناية أننا زدنا فى ذات الدلالة ، بل أن الزيادة تكون فى إثبات المعنى ، وليست المزية فى قولهم : جم الرماد . أنه دل على قرى أكثر ، بل إن المزية كانت فى إثبات كثرة القرى .

وكذلك ليست المزية فى قولنا : رأيت أسدا . على قولنا : رأيت رجلا لايتميز من الأسد فى شجاعته وجرائه . أننا أفدنا بالأول زيادة فى مساواته بالأسد ، بل إننا أفدنا تأكيدا وتشديدا فى إثبات هذه المساواة وتقريرها .

وعملية الإثبات فى الكتابة تأتى من ازدواجية التصور المنطقى لبنائها ، ذلك أنها تقوم على (إثبات دليلها) وإيجابها بما هو شاهد فى وجودها ، وذلك آكد فى الدعوى من أن تجىء اليها فتثبتها ساذجا عقلا (٣) .

---

(١) السابق : ١٥٨ .
(٢) الطراز : ١/٢٤٣ — ٢٤٦ .
(٣) دلائل الإعجاز — عبد القاهر الجرجانى — شرح وتعليق محمد عبد المنعم خفاجة — القاهرة ١٩٦٩ : ٢٦٣ ، ٢٦٤ .

كما أن النظر البلاغي القديم اعتبر الكناية قيمة تعبيرية مزدوجة الدلالة ، ذلك « أن اللفظة اذا اطلقت وكان الغرض الأصلي غير معناها ، فلا يخلو إما ان يكون معناها مقصودا ايضا ليكون دالا على ذلك الغرض الأصلي ، وإما أن لايكون كذلك ، فالأول هو الكناية ، والثاني هو المجاز » (١) .

فعندما نقول : كثير الرماد . تكون كثرة الرماد دليلا على الكرم ، فالألفاظ استعملت في معانيها الأصلية ، ثم جاء الغرض من إفادة كثرة الرماد ، وهو الكرم ، معنى ثانيا .

وحركة المعنى في الصورة الكنائية لها طبيعة ثنائية ايضا ، فهي إما أن ترتبط (بصفة) يقصدها المتكلم ، ويتخذ الصياغة الكنائية وسيلة إليها ، مع ملاحظة وقوع هذه (الصفة) تحت ثنائية اخرى ، حيث يكون الوصول اليها قريبا دون وسائط ، كقولهم : طويل النجاد . كناية عن طول القامة ، وقد يكون هذا يحتاج الى عدة وسائط ذهنية ، كقول الشاعر :

وما يك في من عيب   جبان الكلب مهزول الفصيل

فإن الذهن ينتقل في حركة تراجعية من جبن الكلب عن الهرير في وجه من يدنو من الدار — مع أن الهرير في وجه الغريب أمر طبيعي — الى استمرار تأديبه ، ثم من ذلك الى استمرار موجب نباحه ، وهو اتصال مشاهدته وجوها إثر وجوه ، ومن ذلك الى كونه مقصد الداني والقاصي ، ومن ذلك الى أنه مشهور بحسن قرى الأضياف (٢) .

وإما أن ترتبط بـ (موصوف) يقصده المتكلم لكن لا يصرح به ، كقول الشاعر كناية عن القلب :

الضاربين بكل أبيض مخذم   والطاعنين مجامع الأضغان

وقد رصد البلاغيون محورا ثالثا لحركة المعنى ، ولكنه في الحقيقة ليس سوى عملية ربط ، أو (نسبة) بين الطرفين السابقين (الصفة والموصوف) ، يقول زاد الأعجم :

إن السماحة والمروءة والندى   في قبة ضربت على ابن الحشرج

فقد قصد الشاعر الى إثبات (الصفات) لـ (موصوف) هو ابن الحشرج ، فجمعها في قبة وجعلها مضروبة عليه ، فأراد نسبتها اليه بطريق غير مباشر .

وتكاد هذه الثنائية تسيطر سيطرة كاملة على (علم المعاني) في مستوى الإدراك الكلي لمفهومه ، أو في مستوى عناصره التحليلية . فهو « تتبع خواص تراكيب الكلام في الإفادة ، إذ يتصل بها من الاستحسان وغيره ، ليحترز بالوقوف عليها عن الخطأ في تطبيق الكلام على ما يقتضى الحال ذكره (٣) .

---

(١) نهاية الإيجاز : ١٠٧ .
(٢) الإيضاح : ٢٣٣ .
(٣) مفتاح العلوم : ٧٠ .

وأساس هذا التصور الكلى يقوم على ثنائية الصياغة ، من حيث كان المقصود — هنا — الصياغة الأدبية الصادرة من البلغاء ، وهى مقابلة للصياغة المألوفة التى لا تقدم سوى (أصل المعنى) ، وهى عند السكاكى شبيهة بأصوات الحيوانات التى تصدر عن محالها بحسب ما يتفق (١) .

ولا مجال لمباحث المعانى إلا فى حدود ثنائية كلية أخرى هى (الخبر والطلب) ووجه الحصر فى (المعانى) قائم — فى غالبيته — على ثنائية التصور لامكانات تركيب الجمل ، فالكلام إما (خبر أو إنشاء) لأنه إما ان يكون (لنسبته خارج تطابقه أو لا تطابقه) ، فالأول هو الخبر والثانى هو الانشاء . ثم الخبر لابد له من (مسند اليه ومسند) والإسناد ما هو إلا عملية ربط بين المسند اليه والمسند ، وتلك هى الأبواب الثلاثة الأولى فى (المعانى) .

والمسند قد يكون له متعلقات اذا كان (فعلا أو متصلا به) وهذا هو الباب الرابع . ثم (الإسناد والتعلق) كل واحد منهما يكون إما (بقصر أو بغير قصر) ، وهذا هو الباب الخامس . والإنشاء هو الباب السادس .

ثم (الجملة اذا قرنت بأخرى) فتكون الثانية (إما معطوفة على الأولى أو غير معطوفة) ، وهذا هو الباب السابع . ولفظ الكلام البليغ (إما زائد على أصل المراد لفائدة ، أو غير زائد عليها) ، وهذا هو الباب الثامن (٢) .

وطبيعة الحصر السابق ترتبط بثنائية دقيقة للبلاغيين هى (الحال والمقام) ، وهما بدورهما يقومان على ثنائية أخرى يرتبطان فيها بالبعد (الزمانى والمكانى) للصياغة ، ذلك أن الأمر الذى يدعو المتكلم الى تقديم صياغته على وجه معين ، إما أن يتصل بزمنها فيسمى الحال ، وإما أن يتصل بمحلها فيسمى المقام .

والمقام يعتمد أيضا على ثنائية تقابلية حصرها السكاكى فى أن « مقام التشكر يباين مقام الشكاية ، ومقام التهنئة يباين مقام التعزية ، ومقام المدح يباين مقام الذم ، ومقام الترغيب يباين مقام الترهيب ، ومقام الجد فى جميع ذلك يباين مقام الهزل ، وكذا مقام الكلام ابتداء يغاير مقام الكلام بناء على الاستخبار أو الإنكار ، ومقام البناء على السؤال يغاير مقام البناء على الإنكار ، جميع ذلك معلوم لكل لبيب ، وكذا مقام الكلام مع الغبى » (٣) .

وكذلك الأمر بالنسبة للحال ومقتضاه ، فإن كان مقتضى الحال إطلاق

---

(١) السابق : ٧٠ .
(٢) الإيضاح : ١٢ .
(٣) مفتاح العلوم : ٧٣ .

الحكم فحسن الكلام تجريده من مؤكدات الحكم ، وإن كان مقتضى الحال بخلاف ذلك فحسن الكلام تحليه بشيء من ذلك ، بحسب المقتضى ضعفا وقوة ، وإن كان مقتضى الحال طي ذكر المسند اليه ، فحسن الكلام تركه ، وإن كان المقتضى إثباته على وجه من الوجوه المذكورة ، فحسن الكلام وروده على الاعتبار المناسب ، وكذا إن كان المقتضى ترك المسند ، فحسن الكلام وروده عاريا عن ذكره ، وإن كان المقتضى إثباته مخصصا بشيء من التخصصات ، فحسن الكلام نظمه على الوجوه المناسبة من الاعتبارات المقدم ذكرها ، وكذا اذا كان المقتضى عند انتظام الجملة مع اخرى فصلها او وصلها ، والإيجاز معها أو الإطناب ... فحسن الكلام تاليفه مطابقا لذلك » (١) .

ومن الواضح أن هذه التجريدات السكاكية استمدت قوامها من التحليل المنطقى الذى ينحصر مهمته الأساسية فى تحديد العناصر المتقابلة ، والعناصر التى يمكن تركيبها مع بعضها البعض ، وهذه وتلك تتصل بالقيم الثنائية فى نظم الكلام ، وهي غالبا ما تجسد نوعا من التكافؤ بين طرفين يكونان محور التركيب .

ولا شك أن هذا الحصر السكاكى يضع حرية الاختيار لألفاظ اللغة فى نطاق نظام بنائى محدد ، حيث تكون الصياغة محكومة بطبيعة المقام وارتباطه بالمتلقى من ناحية ، والمبدع من ناحية أخرى ، وبهذا يكون هذا الحصر مساعدا على الكشف عن حركة الصياغة فى اتجاهاتها والتى منها مايذهب طولا ، ومنها مايذهب عرضا كما يقول عبد القاهر الجرجانى (٢) .

وحركة الصياغة بدورها تعتمد على مجموعة من الثنائيات التحويلية التى تكسب الصياغة خواصها الإبداعية ، فالنظر الى الحركة الطولية الأفقية نتبين فيه ثنائية (التقديم والتأخير)وهى فى جوهرها تمثل تزاوج الفكر واللغة ، ذلك أن أى تغيير فى حركة الفكر يتبعه بالضرورة تغير فى الشكل الصياغى المجسد له ، إن كان من الملفت أن النظرة العامة لطبيعة (التقديم والتأخير) اخذت شكلا ظاهرا خالصا ، فلو أننا دققنا النظر فى هذه الثنائية لتكشفت لنا حركة اخرى تكاد تكون عكس التصور السائد عند النحاة واللغويين .

فالمنهج الوصفى يبين لنا ان الجملة تتالف من عناصر ترتبط ببعضها البعض ، يأتى كل واحد منها اثر الآخر فى ترتيب معين ، وبما أننا لا نستطيع أن ننطق بعنصرين صوتيين فى آن واحد ، فان ذلك يبرهن على ان الجملة ذات طبيعة خطية (٣) . وبمعنى آخر : إن المتكلم يتحرك الى

(١) السابق : ٧٣ .
(٢) دلائل الإعجاز : ٨١ .
(٣) الالسنية العربية : ريمون طحان . دار الكتاب اللبنانى ببيروت . ط ١ ، ١٩٧٢ : ٤٩ .

الأمام فى عملية النطق ، ذلك أن الكتابة ليست جوهر اللغة ، وإنما هى عرض لهـا ، لكن المؤكد أن الفكر واللغة وجهان لعملة واحدة ، فحركة الفكر لابد أن تتوافق مع حركة الصياغة فى التقدم الى الأمام لاتمام الهدف الاجمـالى .

وعلى هذا فإن عملية نقل أحد عناصر التركيب من مكانه الأصلى الى مكان آخر ، يجب أن ينظر فيه من حيث حركة الفكر ، وما دام الفكر يتحرك للأمام ، يكون نقل اللفظة من موضعها الى موضع قريب من بداية الكلام ، أو فى بدايته ، لايمثل تقديما إلا من الناحية الكتابية ، أما من حيث حـركة الفكر فهو تراجع الى الوراء ، أو هو (تقديم تراجعى) اذا صح التعبير .

وعلى العكس من ذلك . لو نقلت اللفظة من موضعها الأصلى الى موضع آخـر يليه ، كان معنى هذا جعلها سابقة على حـركة الصياغة ، وليست متأخرة عنها ، وبمعنى آخر نقول : هو (تأخير الى الأمام) .

ويمكن توضيح الحركتين على الوجه التالى :

حركة الفـكر . . . . تقدم الى الأمام
حركـة الصياغة . . . .
الى الـوراء . . . . الى الأمـام

وهذا النحو قريب من تحريك قطع الشطرنج فوق رقعتها ، فنقلهـا الى الأمام هو الأمر المنطقى الذى يكسبها صفة (التقديم) ، بينما نقلهـا الى الخلف يمثل حركة تراجعية ، أى (التأخير) ، ولكل حركة أسـبابها وأهدافها التى تسعى لتحقيقها متوافقة فى ذلك مع حركة الذهن من ناحية ، ومع الإمكانات التركيبية فى رقعة الشطرنج أو اللغة من ناحية أخرى .

ومن هنا وجب مراجعة كثير من المقامات التى ارتبطت بمسالة التقديم والتأخير ، ولكى تتوافق هذه المقامات مع الحركة الحقيقية للفكر ، فمقولة كمقولة التقديم للأهمية تصبح فى حاجـة الى مراجعة ، من خلال رصـد الحركة الذهنية وتوافقها مع الصياغة تقديما وتأخيرا .

وبالمثل أيضا يجب مراجعة ثنائية أخرى هى (الذكر والحذف) ذلك أن النظر البلاغى اليها قام على تصور عمليتين مزدوجتين : الأولى ورود العبارة على حالها الأصلى فى اكتمال عناصرها ، ثم ثانيهما إجراء عمليـة الحذف لأحد العناصر لأهداف بلاغية ، وهو تصور لا يعكس حركة الذهن بدقة ، إذ إن هذا الحذف عملية افتراضية خالصة ، لم تحدث على وجه من الوجوه ، ولذا كان السكاكى دقيقا عندما ترك كلمة (الحذف) واستخدم بدلا منها كلمة (الترك) أو « الطى » (١) وبهذا تتـوافق الحركة الداخلية للمعنى والحركة الخارجية للصياغة ، ولا شك أن النمط الثنائى فى مباحث المعانى كان وسيلة لهـا فعاليتها فى وضع القيم التعبيرية فى شكل تقابلات ضـدية ، فالتقديم والتأخير ، والتعـريف والتنكير ، والذكـر والطى ،

---

(١) أنظـر : مفتـاح العـلوم : ٧٦ .

والإيجاز والإطناب ، كلها ثنائيات أفاد منها البلاغيون فى الكشف عن الخواص المميزة فى الأداء الفنى ، وذلك بربطها ببعض الاعتبارات النفسية التى تتصل — غالبا — بالمتلقى ، وقليلا بالمبدع .

ولا شك أن معيارية اللغة كانت وراء توهمهم وجود هياكل مسبقة يقاس اليها التعبير ، فاذا جاءت اللفظة منكرة ، قالوا إن الأصل فيها التعريف ، والتنكير جاءها لهدف بلاغى محدد ، والعكس تماما ، فاذا جاءت معرفة ، قالوا : إن أصلها التنكير وتعريفها لهدف بلاغى آخر ، وقد أدى ذلك الى تداخل سياقات الكلام ، فاللفظة تنكر للتعظيم ، وتعرف من أجله أيضا ، كما تنكر للتحقير ، وتعرف لنفس الغرض . أى أن المسألة أصبحت حرصا على النمط الثنائى أكثر منها كشفا عن قيم فنية فى الصياغة .

ويبدو أن سيطرة هذه الثنائية جعلت البلاغيين يتناسون أحيانا إمكانية وجود طرف ثالث ، أو على الأقل يهملونها ولا يعطونه ما يستحق من البلاغة ، فالايجاز والاطناب نمطان متقابلان بينهما حد وسط هو (المساواة) وقد حدها ابن مالك : بأن يكون لفظ الكلام بمقدار معناه ، لا ناقصا عنه بحذف للاختصار ، ولا زائدا عليه بمثل الاعتراض والتتميم والتكرار (١) . وقد أخلاها من كل قيمة بلاغية متابعة السكاكى الذى جعل الايجاز والإطناب أمرين نسبيين ، وجعل بناءهما على أمر عرفى هو كلام الأوساط على مجرى متعارفهم فى التأدية للمعانى فيما بينهم ، وهو فى باب البلاغة لا يحمد ولا يذم (٢) .

ويبلغ النمط الثنائى قمة سيطرته فى (علم البديع) ، فهو بداية يوضع فى مواجهة ثنائية مع (البيان والمعانى) باعتباره ممثلا لقيمة تحسينية لا تتحقق إلا بعد رعاية تطبيق الكلام على مقتضى الحال ووضوح الدلالة (٣) .

وانطلاقا من ثنائية (اللفظ والمعنى) يقسم البديع أيضا الى مايرجع الى المعنى وما يرجع الى اللفظ .

والتحرك البلاغى لرصد ألوان القسم الأول يوغل فى الكشف عن أضرب فى الأداء تتميز بطبيعتها المزدوجة ، بل إنه كان يعمد الى عملية تشعيب لكل ضرب مع المحافظة على هذه الازدواجية فى إفراز الدلالة التحسينية .

(فالمطابقة) هى الجمع بين المتضادين ، لكن هذا الجمع يتشعب الى (الإسمين) كقوله تعالى : « وتحسبهم أيقاظا وهم رقود » ، أو (الفعلين) ، كقوله تعالى : « تؤتى الملك من تشاء وتنزع الملك ممن تشاء»

---

(١) المصباح فى علم المعانى والبيان والبديع — المطبعة الخيرية ١٣٤١ هـ : ٣٥ .

(٢) مفتاح العلوم : ١٢٠ .

(٣) الإيضاح : ٢٤٣ .

وتعز من تشاء ، وتذل من تشاء » ، أو (لفظين من نوعين) كقوله تعالى : « أو من كان ميتـا فأحييناه » .

كما أن هذا التشعيب يمتد الى ثنائية (السلب والايجاب) ، كقوله تعالى : « ولا تخشوا الناس واخشون » .

ولم يكتف البلاغيون — فى هذا المجال — برصد الثنائيات التى يقدمها المعجم اللغوى على وجه التضاد ، بل امتد رصدهم للثنائيات التى يفرزها السياق ولو لم تتحقق فيها حقيقة التضاد ، ففى قوله تعالى : » اشداء على الكفار رحماء بينهم » تتحقق ثنائية المطابقة سياقيا على أساس أن الرحمة مسببة عن اللين الذى هو ضد الشدة (١) .

وتكثيف الثنائية نلحظه بوضوح فيما اسموه (المقابلة) حيث يؤتى فيها بمعنيين متوافقين ، أو معان متوافقة ، ثم بما يقابلها ، كقوله تعـالى : « فليضحكوا قليلا وليبكوا كثيرا » .

وطبيعة الحصر المنطقى جعلت من المطابقة طرفا فى ثنائية تقابلية ، طرفها الآخر يعتمد على التناسب هو (مراعاة النظير) حيث يجمع فيهـا بين أمر وما يناسبه لا على وجه التضاد ، كقوله تعالى : « الشمس والقمر بحسبان » (٢) .

ومن خلال طرفى الاتصال (المتكلم والمتلقى) يأتى (الإرصاد) مكونا ثنائية أخـرى تتصل بحاسة التوقع عنـد المتلقى سامعا أو قارئا ، حيث يجعل قبل العجز من الفقرة أو البيت ما يدل عليه ، بحيث تنصب حركـة الذهن على طرفين : ما يدل على العجز ، ثم العجز نفسه .

وعلى هذا النحو تأتى ثنائية (المشاكلة) حيث يحدث فيهـا نوع من التماس الدلالة بين لفظين متجاورين ، فيتحدد معنى اللفظ الثـانى بالنظر الى اللفظ الاول لمصاحبته له ، كقول الشاعر :

قالوا اقترح شيئا نجد لك طبخه   قلت اطبخوا لى جبة وقميصا

وتكاد تبرز هذه الثنائية حتى فى مجـرد التمسية للون المرصـود ، (فالمزاوجة) تمثل عملية ضم بين معنيين فى الشرط والجزاء . و (اللف والنشر) يمثل تكثيفا ثنائيا حيث يلف بين شيئين فى الذكر ، ثم يتبعهما كلام مشتمل على ما يتعلق بهما (٣) .

وحول ازدواج المعنيين والتفريق بينهما ، أو إضافة بعض المعانى إليهما تتكاثر ثنائيات (الجمع) و (التفريق) و (التقسيم) و (الجمع مع التفريق) و (والجمع مع التفريق والتقسيم) وحول ازدواج المعنى فى اللفظ الواحد يأتى (الإيهام) وثنائيته فى أن للفظ استعمالين : قـريب وبعيد ، فيذكر لإيهام القريب فى الحال ، الى أن يظهر ان المراد هو البعيد . و (التوجيه) حيث يرد الكلام محتملا لوجهين مختلفين .

---

(١) السـابق : ٢٤٦ .
(٢) الإيضـاح : ٢٤٨ .
(٣) مفتـاح العلوم : ١٧٩ .

وبرغم أن (الالتفات) يمثل قيمة تعبيرية لها اهميتها فى المجال الإيداعى ، حتى أن السكاكى نقله الى مباحث المعانى نجد أن معظم البلاغيين أوردوه ضمن الوان البديع وربما كان ذلك راجعا الى ما ارتأوه فيه من ثنائية بارزة ، فهو فى حقيقته يعتمد على حركة الذهن وانتقالها من معنى الى معنى ، أو من « أسلوب فى الكلام الى أسلوب آخر مخالف للأول » (١) .

وثنائيات الالتفات تأتى من الخروج عن المطابقة بين الأعداد ، أو الضمائر ، أو الأفعال ، وقد حصر التنوخى الخروج من المطابقة فى الأعداو فى ست ثنائيات : فيجوز الانتقال من مخاطبة الواحد الى مخاطبة الاثنين والى مخاطبة الجمع . ومن مخاطبة الجمع الى مخاطبة الواحد والى مخاطبة الاثنين . فهى أنواع ستة حسب القسمة العقلية (٢) .

والخروج من المطابقة فى الأفعال يأتى على قسمين — عند ابن الأثير — وكل قسم يدور حول عدة ثنائيات أيضا .

ففى القسم الأول : يأتى الرجوع عن الفعل المستقبل الى فعل الأمر ، وعن الماضى الى فعل الأمر .

وفى القسم الثانى : يأتى الاخبار عن الماضى بالمستقبل ، وعن المستقبل بالماضى (٣) . وربما كان هدف البلاغيين من تكثيف الثنائية فى الالتفاف إحداث نوع من الانسجام التنظيمى فى تشكيل عناصر الجملة بعد افتقادها عنصر التطابق النحوى .

أما القسم الثانى من البديع اى ما يرجع الى اللفظ ، فقد اهتم فيه البلاغيون برصد التنويعات الثنائية وما لها من اثر تحسينى فى الآداء ، ذلك أن اللغة — عندهم — تزخر بكثير من هذه التنويعات ، وتسلك من أجلها طرقا يمكن — من وجهة نظرهم — إخضاعها لقوانين وقواعد ثابتة .

وقد ساقهم مراقبة تشكيل الجملة الى التدقيق فى رصد الخواص الصوتية التى تتصل بعملية التحسين ، وهم فى ذلك لم يفلتوا من الطبيعة الثنائية إلا نادرا .

(فالتجنيس) يمثل ثنائية صوتية خالصة ، تتوافق فيها الصورة اللفظية بين كلمتين . وقد تناوله البلاغيون بتفريعات معقدة . مع حرصهم الشديد على توفر أقصى درجات التوازن المزدوج ، خاصة فيما أسموه (الجناس التام) الذى تتساوى فيه أنواع الحروف وأعدادها وهيآتها بين الكلمتين .

بل يصل هذا الحرص الى حد توهم ثنائية إيقاعية يدركها القارىء أو السامع بالإشارة ، كقول بعضهم :

---

(١) المثل السائر : ١٨٣/٢ — ١٩٠ .
(٢) الأقصى القريب — مطبعة السعادة بمصر ١٣٢٧ هـ : ٤٩ .
(٣) الطراز : ١٣٢/٣ .

حلقت لحيــة موسى باسمه وبهـــارون اذا ما قلبـــا (١)

وهنا يترك البلاغيون للمتلقى تخيل هذه الثنائية بين (موسى) الاسم، وبين (موسى) اداة الحلاقة ، وبين (هارون) ومقلوبها (نورة) .

ويستمر هذا الرصد الثنـــائى مع ملاحظة البعد المـــكانى للصياغة فى (رد العجز عن الصدر) حيث يأتى أحد اللفظين المكررين فى أول الفقرة ، والآخر فى نهايتها .

كما يستمر فى (السجع) الذى يمثل ايضا ازدواج التوازن الصوتى . فتتواطؤ فيه الفاصلتان من النثر على حرف واحـــد ، وقد تتكشف هـــذه المزاوجة بتعادل جزئى السجع ، فلا يزيد احدهمـــا على الآخر ، ثم تزداد كثافة الإيقاع عندما يكون الفاظ الجزئين المزدوجين مسجوعة ، مثل قـــول النضر : حتى عاد تعريضك تصريحا ، وتمريضك تصحيحا .

وتتأكد هذه الثنائية فى (الترصيع) ، ذلك أن الفاصلتين اذا اختلفتا فى الوزن ، فهو المسجع ، وإلا فإن كان ما فى إحـــدى اللفظتين او اكثـــر ما فيهما مثل ما يقابله من الأخرى فى الوزن والتقفية ، فهو الترصيع ، كقول الحريرى : فهـــو يطبع الاسجاع بجواهر لفظه ، ويقـــرع الأسماع بزواجر وعظـــه (٢)

وربما كانت سيطرة النمط الثنائى وراء بعض الألوان التى رصـــدها البلاغيون وتكلفوا فيها هذه الخاصية مثل (التوشيح) الذى يبنى فيـــه الشاعر قصيدته على بحرين من البحور الشعرية ، فاذا وقف على القافية الأولى فهو شعر كامل مستقيم ، واذا وقف على الثانية كان بحرا آخـــر . ومثـــــاله :

اسلم ودمت على الحوادث مارسا ركنـــا ثبير / أو هضـــاب حـــراء
ونـــل المراد ممكنـــا منـــه على رغم الدهور / وفز بطول بقاء (٣)

كما انها كانت وراء تجزئة الصياغة فى شكل ثنائيات تبعا لمـــا ينتاب الدلالة من حاجة الى إتمامها ، أو تأكيدها ، أو التدليل على صـــحتها ، أو توضيحها ، أو تفسيرها .

وفى هذا المجال ترد كثير من المسميات التى تحتـــوى فى داخلها على هذه الثنائيـــات . (كالترديد) الذى تعلق فيه اللفظـــة بمعنى ، ثم تردف بعينها وتعلق بمعنى آخـــر .

(التفويف) الذى يدل على معنى آخر بقرينة أخرى . و (التنبيه) وهو أن تطلق كلاما ثم ترد فه بمـــا يؤيده ويقرر معناه . و (الإيضاح) حيث يأتى فى الـــكلام لبس ، فيردف بمـــا يوضحه ويظهر المـــراد منه . و (التتميم) وهو ان يأتى الـــكلام ، ثم يقيد بفضلة لقصد المبالغـــة ، أو

---

(١) الطـــراز : ٢/٣٧٢ .
(٢) السابق : ٢/٣٧٣ .
(٣) السابق : ٣/٧٠ — ٧٢ .

الصيانة عن الخطأ . و (التذييل) ، وهو الإتيان بجملة مستقلة بعد إتمام الكلام لإفادة التوكيد . و (التفسير) ، وهو أن يقع فى مفردات الكلام لفظ مبهم ، فتأتى بعده بما يفسره ويشرحه (١) .

والذى أتصوره أن ما أوردته من ألوان بديعة يمثل غالبية ما ردده البلاغيون ، وإنما كانت الزيادة العددية فى بعض المؤلفات من الحرص على عملية التفريع والتشعيب ، إظهارا للبراعة والمقدرة ، وكأنما تناسى البلاغيون أنهم أمام ظواهر أسلوبية تستحق منهم الكشف عن طاقاتها الفنية ، فانساقوا الى تفريعاتهم مما أفسد هذا المبحث وعطل فائدته .

لكن الذى لاشك فيه أن التحرك البلاغى فى نطاق (النمط الثنائى) قد ساعد فى الكشف عن كثير من القيم التعبيرية ، وفعاليتها المؤثرة فى النظام العام للصياغة كما ساعد فى وضع بعض الإمكانات اللغوية أمام التحليل الأسلوبى ، كوسيلة فى قياس ضغوط الدلالة كما وكيفا .

ومن الملفت أن (النمط الثنائى) لم يأخذ شكلا واحدا فى كل مجال من مجالات الدرس البلاغى ، بل يبدو أنه كان هناك نوع من التوافق بينه وبين المجال الذى يرد فيه .

ففى (علم البيان) يأخذ طبيعة جدلية ، حيث تكون العلاقة بين طرفى الصورة فى حالة حركة دائمة تنتقل — فيها — من أحدهما للآخر سلبا وإيجابا .

وفى (علم المعانى) يأخذ شكلا تحوليا ، فتنتقل الصيغة ، أو اللفظة من حالة الى حالة أخرى ، مؤثرة فى تكثيف الطبيعة الفنية للصياغة من ناحية ، ومؤثرة فى تغيير الدلالة من ناحية أخرى .

وفى (البديع) تكاد تكون الثنائية تقابلا خالصا ، استغلالا لامكانات اللغة وما تقدمه فى هذا المجال من ألوان التوافق والتخالف ، وإفادة من الخواص الإيقاعية التى لا يظهر أثرها إلا من خلال حد أدنى هو النمط الثنائى .

ويبدو أن الإدراك البلاغى المقنن قد أكسب كثيرا من هذه الثنائيات طابعا آليا جعلت نظرة البلاغيين الى الصياغة قائمة على اعتبار ما يجب أن تكون عليه ، لا باعتبار ما هى فى حقيقتها ، وربما كان مرجع ذلك هو عجزهم عن الربط بين التوصيف الشكلى للثنائيات والبنية الحقيقية للنص الأدبى .

وقد يفسر هذه الآلية أن البلاغيين لم يبدعوا منطقة حركتهم من الصياغة ، وإنما من فكر مسبق تكون لديهم — بوعى أو بغير وعى — من اتصالهم ببعض الثقافات وخاصة اليونانية ، التى قدمت للفكر العربى عموما ثنائية أساسية فى إدراك الوجود من خلال طبقتين : طبقة العقل المطلق . وطبقة المادة الأولية ، الهيولى . أوبمعنى آخر : الصورة والمادة .

---

(١) السابق : ٨٢/٣ — ١١٦ .

وقد أثرت هذه الثنائيات تأثيرا بالغـــا فى الفكر الفلسفى ، ثم الفكر البلاغى بعده . ويبدو أن قضية (اللفظ والمعنى) ليست إلا انعكاسا لمقولة (الصورة والمـــادة) على نحـــو من الأنحاء . كما يبـــدو أنها قـــد بسطت تأثيرها على كثير من مباحث البلاغة ، إن لم تكن هى التى أتاحت لهـــا أن تبرز فى مجالات الدرس البلاغى القديم .

ففى المقابسة الستين من مقابسات أبى حيان التوحيدى يدور حديث عن اللفظ والمعنى من منطلق فلسفى أساسه التدقيق فى حقيقة النظم والنثر:

« قال أبو سليمان — وقد جرى كلام فى النظم والنثر — : النظم أدل على الطبيعة . لأن النظم من حيز التركيب . والنثر أدل على العقل ، لأن النثر من حيز البساطة ، وإنمـــا تقبلنا المنظوم بأكثر مما تقبلنا المنثـــور ، لأننا بالطبيعة أكثر منا بالعقل ، والوزن معشوق الطبيعة والحس ، ولذلك يغتفر له ما يعرض من الاستكراه فى اللفظ ، والعقل يطلب المعنى ، فلذلك لاخطر للفظ عنده ، وإن كان متشوقا معشـــوقا ، والدليـــل على أن المعنى مطلوب النفس دون اللفـــظ الموشح بالوزن المحصـــول على الضرورة ، أن المعنى متى صودف بالسائح والخاطر وتوقى الحكم ، لم يبل بما يفوته من اللفظ الذى هو كاللباس والمعرض والاناء والظرف ، لكن العقل مع هذا قد يتخير لفظـــا بعد لفظ ، ويعشق صورة دون صورة ، ويأنس بوزن دون وزن ، ولهذا يشتق الكلام بين ضروب النثر وأصناف النظم . وليس هذا للطبيعة ، بل الذى يستند اليهـــا من الـــكلام ما كان حلوا فى السمع ، خفيفـــا على القلب ، بينـــه وبين الحـــق صلة ، وبين الصواب وبينـــه آصرة ، وحكمها مخطوط باملاء النفس ، كما أن قبـــول النفس راجع الى تصويب العقل » .

فحديث أبى حيان هنا شبيه بالحديث عن (المـــادة والصـــورة) فى الفكر الفلسفى القديم ، فالحس والعقل يتصلان باللفظ والمعنى ، وتصور المعنى يقتضى تجسده فى شكل مادى هو اللفظ والذى صـــار كاللباس أو الإناء ، واذا كان العقل يطلب المعنى ،فانه يتخير الصورة التى يتحقـــق فيها ، ويعشق منها واحدة دون أخرى .

وهذا الادراك الفلسفى لثنائية اللفظ والمعنى ، يحتفظ بكثير من أبعاده عند انتقاله الى الفكر البلاغى ، فالعلوى يرى أن تحقق الأشياء فى الذهن وتصورها هو الأصل الذى تترتب عليه الموجودات ، لأن الشىء اذا لم يكن لة تصور وتحقق فى الذهن ، فانه لايمكن وجـــوده بحال . وإن كان هـــذا لا ينفى وجود بعض التصورات الذهنية التى يستحيل وجودها فى الخارج ، كالقدرة والحياة القديمتين ، فإن هذه وإن أمكن تصورها فى الذهن لا حقيقة لها فى الخارج .

والموجدات أيضـــا لهـــا تحقـــق خارجى بعيد عن الذهن فى عـــالم المكونات ، ومن هنا تأتى الألفاظ الدالة على الصورة الخارجية لضرب من

المصلحة العقلية ، ثم تأتى الكتابة فى المرحلة الأخيرة كنوع من الدلالة على الألفـــــاظ (١) .

وهذا التدقيق فى الإدراك الذهنى والتحقق العينى هـــو الذى فتـــق مستويات الصياغة وما يتصل منها بأصل المواضعة ، وما يتصـــل بالمدرك العقلى ، فالتحقق الذهنى ، والتحقق العينى أمران عقليان لا يفتقران الى مواضـــعة ، وإنما يفتقـــر اليهـــا اللفظ الدال على الصـــورة الخارجية ، والكتابة الدالة على ذلك اللفظ » (٢) .

والدلالة العقلية والوضعية هما أساس التحرك البلاغى فى رصـــد خواص الصياغة الأدبية وما يميزها عن الصياغة المألوفة من خلال الطاقات التعبيرية فى (المعانى والبيان) .

فدلالة اللفظ على المعنى إما أن تكون وضيعة أو عقلية ، والوضيعة تتحقق فى دلالة الألفـــاظ على المعاني التى وضعت بإزائها ، كدلالة الحجر والجدار والسماء والأرض على مسمياتها .

أما العقلية فتتصل بما يكون داخـــلا فى مفهوم اللفظ ، كدلالة لفـــظ (البيت) على (السقف) ، وعقليتها تأتى من امتناع وضـــع اللفـــظ بازاء حقيقة مركبة .

كما تتصل بما يكون خارجا عنه ، كدلالة لفظ (السقف) على (الحائط)، فانه لـــا امتنع انفكاك السقف عن الحائط عادة ، كان اللفظ المفيد لحقيقة السقف مفيدا للحائط بواسطة دلالة الأول ، فتكون هـــذه الدلالة عقليـــة أيضـــــا (٣) .

فالثنائية اللغوية فى (اللفظ والمعنى) لم تكن هدفا مقصودا فى ذاته ، بقدر ما كانت مدخلا لإدراك مستويات الصياغة ، والدلالة التى تتفق منها . وآل الأمر فى الفـــكر البلاغى الى تصـــور ثنائى للدلالة بالنسبة للصياغة الواحـــــدة .

الأول : تكون فيه المعـــانى مفهومة من أنفس الألفـــاظ ، التى هى كالمعارض والوشى والحلى وأشباه ذلك .

الثـــانى : لا تفهم — فيـــه — المعانى من أنفس الألفاظ ، وإنما يومأ اليها بتلك المعانى التى تكتسى تلك المعارض ، وتزين بذلك الوشى (٤) .

وبعبارة مختصرة — على حد قول عبد القاهر — نقـــول : « المعنى ومعنى المعنى ، نعنى بالمعنى المفهوم من ظاهر اللفظ ، والذى تصل اليه

---

(١) الطـــراز : ١/١٢٢ ، ١٢٣ .
(٢) الســـابق : ١٢٣ .
(٣) نهـــاية ابجاز : ٨ .
(٤) دلائل الإعجاز : ٢٦٤ .

بغير واسطة ، وبمعنى المعنى ، أن تعقل من اللفظ معنى ، ثم يفضى بك ذلك المعنى الى معنى آخر » (١) .

ومدار الأمــر فى المعانى الثوانى على الــدلالة العقلية ، وتحــرك الذهن فيها من مرحلة الى مرحلة ، كمــا فى الكناية والاستعارة والتمثيل ، فعندما أقول : هو كثير الرماد ، أو طويل النجاد . لا أفيد غرضى من مجرد اللفظ ، ولكن يدل اللفظ على معناه الذى يوجبه ظاهره ، ثم يعقل السامع من ذلك المعنى — على سبيل الاستدلال — معنى ثانيا هو الغرض (٢) .

وكما آلت ثنائية اللفظ والمعنى الى مباحث (علم البيان) آلت أيضا الى مباحث تتصل (بعلم المعانى والبديع) ، وذلك باتصالها بثنائية أخرى هى (الفصاحة والبلاغة) ، فالفصاحة تتصل باللفظ المجرد وخلوصه من التعقيد فى تركيب الأحرف والألفاظ جميعا ، أما البلاغة فإنها تكون وصفا للمعــانى والألفاظ معا » (٣) إذ هى « كل ما تبلغ به المعنى قلب الســامع فتمكنه فى نفسه ، لتمكنه فى نفسك ، مع صورة مقبولة ومعرض حسن » (٤) .

وطبيعة التشقيق فى الفكر البلاغى ربطت الفصاحة والبلاغة بثنائيــة أخرى هى (الإفراد والتركيب) ، وذلك أن البلاغة يكون موردها فى المعانى المركبة دون المفردة ، والفصاحة تكون فى الكلم المفردة ، كما تكون فى الكلم المركبــة (٥) .

والصياغة الأدبية تتصل طورا باللفظ بالاضافة الى مفرداته ، وطورا بالاضافة الى ما تركب منه .

فبالنسبة لمفرداته تأتى مباحث البــلاغة فيما يتعلق بمحاسن أفــراد الحروف ، ومحاسن مفردات الألفاظ .

وبالنسبة الى مركباته تأتى مباحث تتصل بالبديع كالتجنيس والترصيع، ومباحث تتصل بالمعانى ، كالتعريف والتنكير ، والتقديم والتأخير ، والفصل والوصل ، الى آخر ما عرضنا له منها قبل ذلك .

---

(١) الســابق : ٢٦٣ .
(٢) الســابق : ٢٦٢ .
(٣) الطــراز : ١/١٠٤ ، ١٢٨ .
(٤) كتاب الصناعتين : أبو هلال العسكرى صبيح بمصر : ٢١ .
(٥) الطـــــراز : ١/١٣٣ .

ولا يغيب عنـــا ان ثنائية اللفظ والمعنى كان لهـــا جانب آخر ، لـــه خطورته واهميته ، من حيث ارتباطها بقضية الإعجاز القرآنى ، ثم اتصالها بمباحث المتكلمين حول القرآن : هل هو قديم أم حادث ؟ . وما أدى اليـــه ذلك من تناول لصفات الله — ومنها صفة الكلام — هل هى نفس الذات أم شيء زائد عليها . ثمآيلولة الأمرفى النهاية الى ثنائية (الكلام النفسى) ، وهذه المعنى الذى يدور فى الذهن ، و (الكلام المنطوق) اى اللفـــظ ، وهـــذه الثنائية كانت — من وجهة نظرنا — هى منطلق عبد القـــاهر الجرجانى فى وضعه لنظرية النظم . والتى فصلها فى كتابيه (دلائل الإعجاز) و (أسرار البلاغة) ، حيث صار الأول منهما ركيزة (علم المعانى) ، والثانى ركيزة (علم البيـــان) .

نظـرية الأخـذ الفنى

عند حازم القرطاجنى

د . حسن البندارى (*)

(١)

اطلق النقاد والبلاغيون العرب القدامى عدة أوصاف على نوع معين من الشعر العربى ينطوى على إفادة ظاهرة أو خفية من شعر آخر . وقد أمكن تصنيف هذه الأوصاف فى مجمـوعتين . الأولى تتهمه بالسرقة ، والاغارة ، والنسخ ، والاجتلاب .. والثانية لا توجه اليه اتهاما وانما تطلق عليه أسماء من نوع : الأخذ ، والاستعارة ، والسلخ ، والمسخ . وكلا المجموعتين تدلان على أن ثمة نصين شعريين ، دار أحدهما وهو الثانى بالطبـع فى فلك الأول ، وانحصر فى دائرته من حيث المعنى ، أو من حيث اللفظ ، أو من حيث الجانبين معا . وقد اندرجت هاتان المجموعتان تحت ظاهرة بارزة هى « السرقات » أخذت حيزا غير هين فى الموروث الشعرى والنقدى والبلاغى .

ولم يقتصر بحثهم فى هذه الظاهرة على مجرد الرصد ، أو الاكتفـاء بالاشارة الى الآخذ والمأخوذ منه . أو اطلاق تسمية هنـا أو هـناك دون تعليل وتفسير ، ذلك أنهم قد عنوا بتقويم الاجراء أو الجهد الذى صـنعه الشاعر المتأخر ، وبمدى اقترابه من « الخصوصية الفنية » التى يجب أن نعكس هذا الجهد ، على النحو الذى عمـد اليه بدرجات متفاوتة نقـاد كثيرون مثل : المبرد (ــ ٢٨٥ هـ) فى الكامل (١/٢٣٣ ــ ٢٣٧ ، ٢٤٠ ــ ٢٤١) وابن طباطبا العلوى (ــ ٣٢٢ هـ) فى عيار الشعر (٢٢ ، ٩١ ، ٩١ ــ ٩٨) . وابن عبدربه(ــ ٣٧٢هـ)فى العقد الفريد (٥/٣٣٨ ــ ٣٣٩) ولآمدى (٣٧١هـ) فىالموازنة(١/٥٦ ، ١٠٩ ، ١٢٠ ، ١٢١ ــ ١٢٤ ، ٢٩١ ، ٣٢٦ ، ٣٢٧ ، ٣٣٩ ــ ٣٤٤) والمرزبانى (ــ ٣٨٤ هـ) فى الموشـح (٤٣٥ ، ٤٥٠ ، ٤٥١ ، ٥٠٧) والجرجانى (ــ ٣٩٢ هـ) فى الوسـاطة (١٨٤ ــ ١٨٧ ، ٢٠٤ ، ٢١٣ ــ ٢١٤ ، ٢٤٩) وأبو هـلال العسكرى (ــ ٣٩٥ هـ) فى كتاب الصناعتين ، (١٩٦ ــ ١٩٩ ، ٢١٦ ــ ٢٣٧ ، ٢٣٠ ــ ٣٤٠) وابن شهيد (ــ ٤٢٦ هـ) فى رسـالة التوابع والزوابع

(*) مدرس النقد الأدبى والبلاغة : بكلية البنات ــ جامعـة عين شمس .

(١٣٢ — ١٣٥) وابن رشيق (— ٤٥٦ هـ) فى كتـابه قراضة الذهب فى نقد أشعار العرب (١٣ — ١٩ ، ٢١ — ٢٣ ، ٢٦ ، ٨٣ ، ٩٨) وعبد القاهر الجرجانى (— ٤٧١ هـ) فى أسرار البلاغة ودلائل الاعجاز (٢٠١ ، ٢٠٢ ، ٢٦٩ ، ٣٦١ — ٣٨٥) ، واسامة بن منقذ (— ٥٢٠ هـ) فى البديع فى نقد الشعر (١٨٦ — ٢٥٩) ، وضياء الدين ابن الأثير (— ٦٣٢ هـ) فى المثل السائر (٣/٢٣٠ ومـا بعدها) ، والاستدراك (٩٦ وما بعدها) ، المثل السائر (٣/٢٣٠ وما بعدها) ، والاستدراك (٦٦ وما بعدها) . وحازم القرطاجنى (— ٦٨٤ هـ) فى منهـاج البلغـاء وسراج الأدبـاء (١٩٢ — ١٩٦) .

والحق أن الدور الذى نهض به هؤلاء النقاد وغيرهم ، يوحى بفكرة هى انه ينبغى أن تكون مهمة فاحص هـذه الظاهرة المتمكنة هى التماس مدى « الأصالة والتقليد » فى النصوص المتشابهة ، واثبات أوجه الشبه بين السابق واللاحق منها . وليس هذا تقليلا أو تهوينا من شأن الابداع المتأخر ، كما انه ليس تمجيدا أو تقديسا للابداع المتقدم ، فأكثر المبدعين من الشعراء والنثراء أصالة مستفيد من الأعمال المتقدمة ، و « راسب من الأجيال السابقة ، وبؤرة للتيارات المعـاصرة ، وثلاثة أرباعه مكون من غير ذاته(١) » .

ولكن الوقوف على أوجه التشابه بين النصين ، ومن ثم معرفة جهات الأخذ وتحديدها — أمر يحتاج الى وعى الفاحص ، بطبيعة المرحلة السابقة، التى تشكل فيها النص المأخوذ منه ، وبطبيعة المرحلة الحالية التى تحتوى النص الآخذ ، حتى نتمكن من أن « نعرف ذلك الماضى الممتـد فيه، وذلك الحاضر الذى تسرب اليه ، فعندئذ نستطيع أن نستخلص أصالته الحقيقية، وان نقدرها ونحددها » (٢) .

ولا شك فى أن « **معرفة التشابه** » و « **الوعي بطبيعة المرحلة** » يدعوان الفاحص الى توفير قدر عال من الجهد الذهنى ، واحاطة كاملة بطبيعة النص الشعرى موضع الأخذ ، وبطبيعة النص الشعرى المستفيد ، ليستطيع فى حالة التماسه خاصية « **التميز** » فى أى منهما — أن يعين العناصر الاضافية التى تمنح « **الخصوصية الفنية** » لهذا النص أو ذاك .

ومن الطبيعى أن يكون الكلام عن هذه الظاهرة داخل الاطار الشهير ، الجهير الصوت فى التراث النقدى والبلاغى ، وهو « **السرقة** » ، الذى حظى بالاهتمام والعناية كثيرا ، فقلما يخلو مؤلف نقدى أو بلاغى من الحديث عن

---

(١) لانسون : منهج البحث فى تاريخ الآداب ص ٢٣ ضمن كتاب منهج البحث فى الأدب واللغة . ترجمة الدكتور محمد مندور .. النـاشر : دار العلم للملايين — بيروت ١٩٤٦ .
(٢) السـابق ص ٢٤ .

السرقة باعتبارها ماخذا او نقطة ضعف فى الشاعر الآخذ يجب أن تعقد له بسببها « المحاكم » ، او بوصفها نوعا من التصرف فى المطروق يحسب له لا عليه (١) .

ولسنا هنا بصدد تتبع مفهوم هذه الظاهرة ، فقد عمـدت الى ذلك دراسات غير قليلة (٢) ، لأن الذى يعنينـا هو أن مجموع أقوال النقـاد والبلاغيين القدامى فى حدود اطار هذا المفهوم تمضى فى وجهتين : **الوجهة الاولى** هى : ما يمكن أن نسميه الأخذ الخالص ، « أو السرقة المحضة » ، الذى يعنى « أخذ جمل او أفكار اصلية وانتحالها بنصها دون الاشارة الى ماخذها » (٣) . وهذا يدل على ان الآخذ حينئذ لايبـذل اى جهد أو تصرف أمام المأخوذ . ويندرج تحت هذا النوع ما سماه القدماء « النسخ » ، الذى هو « أخذ المعنى واللفظ جميعا ، أو أخذ المعنى وأكثر اللفظ » (٤) . ويصفونه بانه « وقوع الحافر على الحافر » (٥) . مثل قول جرير مع قول الفرزدق ، اللذين تساويا فى اللفظ والمعنى .

فعندما سمع جرير أبيات الفرزدق :

وغر قـد نسـقت مشـمرات
طوالـع لا تطيق لهـا جـوابا
بـكل ثنيـة ، وبـكل ثغـر
غرائبهن تنتسـب انتسـابا
بلغن الشمس حين تكون شرقا
ومسقط راسـها من حيث غابا

---

(١) يعتمد عدد من المصطلحات التى حددها بعض النقاد والبلاغيين فى باب السرقات على الفهم العربى للفظ السرقة . ففى لسان العرب أن « السارق عند العرب من جاء مستترا الى حرز فأخذ منه ما ليس له ، فان أخذ من ظاهر فهو مختلس ، ومستلب ، ومنتهب ، ومحترس ، فان منع ما فى يديه فهو غاصب » مجلد ٢ ص ١٣٧ . دار لسان العرب — بيروت .

(٢) أنظر على سبيل المثال لا الحصر : الفصل الأول من كتـاب : مشكلة السرقات فى النقد العربى للدكتور محمد مصطفى هدارة ط الثانية ١٩٧٥ ، المكتب الاسلامى — بيروت ص ١٢ وما بعـدها . وكتـاب : عبد القاهر الجرجانى : بلاغتـه ونقده ، للدكتور أحمـد مطلوب وكالة المطبوعات — الكويت ١٩٧٣ ، ص ١٧٣ وما بعدها . وكتاب : النقـد الأدبى عند العرب ، من القرن الثانى حتى القرن الثامن الهجرى ، للدكتور احسان عباس ، دار الثقافة — بيروت ط الثانية ١٩٧٨ ص ٧٠ وما بعدها .

(٣) الدكتور محمد مندور : النقد المنهجى عند العرب ص ٣٥٩ — دار نهضة مصر للطباعة والنشر — طبعة ١٩٧٢ ، والدكتور محمد مصطفى هدارة — مشكلة السرقات فى النقد العربى ص ٢٦٦ .

(٤) ابن الأثير : المثل السائر : جـ ٣ ص ٢٣٠ — دار نهضـة مصر للطبع والنشر — تحقيق الدكتور احمد الحوفى ، والدكتور بدوى طبانة .

(٥) السابق ص ٢٣٠ .

— انشدها « من غير ان يزيد » (١) .

ومن هذا النوع قول طرفة مع قول امرىء القيس : حيث تخالفا فى لفظة واحدة ، فقد قال امرؤ القيس :

وقوفا بها صحبى على مطيهم
يقولون لا تهلك اسى وتجمل

وقال طرفة :

وقوفا بها صحبى على مطيهم
يقولون لا تهلك اسى وتجلد (٢)

ومن هذا النوع ايضا « اخذ المعنى واكثر اللفظ » (٣) ، مثل قول بعض المتقدمين يمدح معبدا صاحب الغناء :

اجاد طويس والسريجى بعده
وما قصبات السبق الا لمعبد

ثم قال ابو تمام :

محاسن اصناف المغنين جمة
وما قصبات السبق الا لمعبد (٤)

وتدخل فى هذا النوع الوان اخرى تناولها النقاد فى كتبهم ، كما نرى عند ابن رشيق فى كتاب العمدة مثل : **الانتحال والاهتدام** (او النسخ) — والاصطراف ، والاجتلاب (او الاستلحاق) والادعاء ، والاغارة ، والغصب ، والمرافدة (الاسترفاد) ، والنظر والملاحظة ، والالمام ، والاختلاس (او النقل) ، والموازنة ، والعكس ، والمواردة (٥) ، وكما يبين ابن رشيق ان شعراء هذه الالوان لم يكونوا بعيدين عن جهود من سبقهم من الشعراء .

---

(١) السابق ص ... ، وديوان الفرزدق — تحقيق عبد الله الصاوى ج ١ ص ١٢٣ — المكتبة التجارية ط ١ ١٩٣٦ ، وفى الديوان البيت الثالث قبل الثانى (ومشهرات) و (غواربهن) .

(٢) المثل السائر ٣/٢٣٠ وديوان امرىء القيس ص ٩ — تحقيق محمد أبو الفضل ابراهيم دار المعارف ط ٤ وديوان طرفة بن العبد ، ص ٣٠ — تحقيق : الدكتور على الجندى — مكتبة الانجلو المصرية — ١٩٥٨ .

(٣) المثل السائر ج ٣ ص ٢٣٤ .

(٤) المثل السائر ص ٢٣٣ ، وديوان أبى تمام ٢/٢٢٩ تحقيق : محمد عبده عزام دار المعارف — الطبعة الرابعة .

(٥) ابن رشيق : العمدة ٢/٢١٥ . والدكتور بدوى طبانة : السرقات الأدبية ص ٧٨ .

والوجهة الثانية هى : الاخذ غير الخالص ، او السرقة غير المحضة . وهذا النوع يقترب من مفهوم « **الاحتذاء** » . حيث يعمد الشاعر المتاخر الى الاجتهاد فى ستر اخذه ، واخفائه بطائفة من « التصرفات » او الوسائل الفنية التى تمنحه حق امتلاكه والاختصاص به . وقد عرض لذلك النقاد القدامى ، مثل ابى هلال العسكرى ، الذي يذكر أن على الشعراء المستفيدين اذا اخذوا المعانى المطروقة « **أن يكسوها الفاظا من عندهم ويبرزوها فى معارض من تاليفهم ، ويوردوها فى غير حليتها الأولى ، ويزيدون فى حسن تاليفها ، وجودة تركيبها ، وكمال حليتها ومعرضها** » (١) ، ومثل ابن رشيق الذى يحث الشعراء الآخذين على « عدم توحيد القصد » ، و « النصرف فى المعنى الشائع » و « تعديل التصوير » ، و « تحويل المعنى وتغييره » (٢) . ومثل ضياء الدين بن الاثير فى دعوته الشاعر المستفيد الى اجراءين فنيين . اولهما : « **السلخ** » بكافة صوره (٣) ، ومنها « أن يأخذ المعنى ويستخرج منه ما يشبهه ، ولا يكون هو اياه » (٤) . وهذا النوع يعد على حسب قوله « من ادق السرقات مذهبا ، واحسنها صورة ، ولا يأتى الا قليلا ، مثل قول بعض شعراء الحماسة :

لقد زادنى حبا لنفسى اننى
بغيض الى كل امرىء غير طائل

— اخذه المتنبى فقال :

واذا اتتك مذمتى من ناقص
فهى الشهادة لى بأنى فاضل (٥)

ومنها « اخذ المعنى مجردا من اللفظ ، وذلك مما يصعب جدا ، ولا يأتى الا قليلا » ، و « أن يؤخذ المعنى فيعكس ، وذلك حسن يكاد يخرجه حسنه عن حد السرقة » ، و « أن يؤخذ بعض المعنى » ، و « أن يؤخذ المعنى فيزداد عليه معنى آخر » ، و « أن يؤخذ المعنى فيكسى عبارة احسن من

---

(١) ابو هلال العسكرى : كتاب الصناعتين ص ٩٦ — تحقيق : محمد أبو الفضل ابراهيم ، وعلى محمد البجاوى — الطبعة الأولى — احياء الكتب العربية ١٩٥٢ .
(٢) ابن رشيق : قراضة الذهب فى نقد اشعار العرب صفحات ١٣ ، ١٤ ، ١٥ ، ٢٥ ، ٢٦ ، ٢٩ ، ٨٣ ، ٩٨ .
(٣) المثل السائر ٣/٢٣٤ .
(٤) السابق ٣/٢٣٤ .
(٥) السابق ٣/٢٣٤ وديوان المتنبى / تحقيق : مصطفى السقا وآخرين — دار المعرفة — بيروت .

العبارة الأولى ، وهذا هو المحمود الذى يخرج به حسنه عن باب السرقة »، و « أن يؤخذ المعنى ويسبك سبكا موجزا ، وذلك من احسن السرقات لما فيه من الدلالة على بسطة الناظم فى القول ، وسعة باعه فى البلاغة » ، و « أن يكون المعنى عاما فيجعل خاصا ، أو خاصا فيجعل عاما ، وهو من السرقات التى يسامح صاحبها » ، و « زيادة البيان مع المساواة فى المعنى بأن : يؤخذ المعنى فيضرب له مثال يوضحه » ، و « اتحاد الطريق واختلاف المقصد بأن يسلك الشاعران طريقا واحدة فتخرج بهما الى موردين أو روضتين ، وهناك يتبين فضل أحدهما على الآخر(١) » .

وثانى الاجراءين هو **« المسخ »** بحالتيه ، واراد به « قلب الصورة الحسنة الى صورة قبيحة .. أو قلب الصورة القبيحة الى صورة حسنة(٢) » . فمثال الحالة الأولى ، قول أبى تمام (فى قصيدته فى مدح محمد بن عبد الملك الزيات) :

متى انت عن ذاهلية الحى ذاهل
وقلبك منها مدة الدهر آهل

وقول المتنبى فى مدح أبى القاسم طاهر بن الحسين :

يرى ان ما ما بان منك لضارب
باقتل مما بان منك لعائب

فهو وان لم يشوه المعنى فقد شوه الصورة(٣) » . ومثال **الحالة الثانية** ، التى تسمى اصلاحا وتهذيبا(٤) » قول أبى نواس :

جن على جن وان كانوا بشر
كانما خيطوا عليها بالابر

وقول المتنبى :

فكانها نتجت قياما تحتهم
وكانهم ولدوا على صهواتها

بقدر ما فى قول أبى نواس من النزول والضعف ، بقدر ما فى قول أبى الطيب من العلو والقوة(٥) » .

وعلى الرغم من توافر هذا الاهتمام وما يماثله بهذه الظاهرة ، لكن بعض الدراسات الحديثة تفيد أن النقاد القدامى — خلطوا بين النوعين

---

(١) المثل السائر ٢٣٦/٣ ، ٢٣٨ ، ٢٤٤ ، ٢٤٦ ، ٢٤٩ ، ٢٥٤ ، ٢٥٧ ، ٢٦٢ ، ٢٦٣ ، ٢٦٥ .
(٢) السابق ص ٢٩٠ .
(٣) السابق ص ٢٩٠ .
(٤) السابق ص ٢٩٠ — ٢٩١ .
(٥) السابق ص ٢٩٣ ، وديوان أبى نواس ص ٢١٣ تحقيق : احمد عبد المجيد الغزالى — دار الكتاب العربى — بيروت ٨٤ . وديوان المتنبى تحقيق : مصطفى السقا ، وآخرين . ط دار المعرفة — بيروت .

المذكورين (السرقة المحضة والسرقة غير المحضة) أو بين مصطلحى « سرقة » و « احتذاء » . حيث اطلقوا وصف سرقة على اخذ الشاعر من غيره ، سواء اكان عمله هذا من قبيل « الأخذ المحض » ، أم من قبيل « الاخذ غير المحض » او الاحتذاء والتتبع الفنى (١) .

والواقع الماثل فى الموروث النقدى ، ان عددا من نقادنا القدامى ، قد تنبهوا الى الفرق بين النوعين او المصطلحين ، امثال ابن عبد ربه فى العقد الفريد ، والجرجانى فى الوساطة ، وابى هلال العسكرى فى الصناعتين ، وابن شهيد الاندلسى فى رسالة التوابع والزوابع ، وابن رشيق فى العمدة ، وقراضة الذهب . ذلك انهم بحثوا فى مدى تحقق « الخصوصية » عند الآخذ ، وانهم حكموا له بها فى حالة وقوفهم عليها ، متمثلة فى الاضافات اللفظية ، والمعنوية ، والتصويرية ، التى تبعده كثيرا عن المحاكاة الحرفية ، او السرقة المحضة ، التى لا تحظى باى تدخل فنى . فنصوصهم فى مجموعها تدل على وعيهم بالفرق بين هذين المصطلحين ، وان كانوا لم ينصوا صراحة على هذا الفرق . حتى جاء عبد القاهر الجرجانى ، وفصل بين المصطلحين وميز بينهما . بحيث صار لكل منهما خصائصه ومجالاته واغراضه (٢) . الأمر الذى يذكر الفاحص ، بفصل النقاد الأوربيين من بعده ، بين صيغتى **سرقة** plagiarism ، **واحتذاء** Imitation (٣) .

ولن تكون نظرة هؤلاء النقاد الى ظاهرة الأخذ الفنى — بعيدة عن ذاكرة فاحص نصوص حازم القرطاجنى المتصلة بهذه الظاهرة ، وان كانت نظرته لها تمتلك بعض التميز ، من حيث انه قد تناولها على أساس نوع المأخوذ ، معنى كان او صياغة ، فقد جعله هذا الأساس يقرر ان ثمة نوعين من المأخوذ ، لكل واحد منهما سمته المميزة ، او خاصيته المنفردة . فمن الضرورى بناء على هذا ان يراعى فى المعانى المستخدمة فى النص الشعرى — كونها « **قيمة متداولة ، او جديدة مخترعة** » (٤) .

واراد بهذا التحديد المبدئى ان يمهد الطريق لمزيد من التوضيح والتحيل ، ذلك انه سرعان ما قال عقب هذا الفصل الحاسم بين نوعى

---

(١) مشكلة السرقات فى النقد العربى ص ٢٤٦ .
(٢) عبد القاهر الجرجانى : دلائل الاعجاز ص ٣٦١ .
(٣) مشكلة السرقات ص ٢٤٥ — ٢٤٦ .
Magdi Wahba A Dictionary Of Literarg Terms.p 407 ‘ The Oxford Enqlish — Arabic . Dictionary of Current Usage . p . 926 .
(٤) منهاج البلغاء وسراج الادباء ص ١٩٢ تحقيق الحبيب بن خوجة . دار الغرب الإسلامى — بيروت ١٩٨١ .

المعنى : « ان من المعانى ما يوجد مرتسما فى كل فكر ومتصورا فى كل خاطر ، ومنها ما يكون ارتسامه فى بعض الخواطر دون بعض . ومنها ما لا ارتسام له فى خاطر ، وانما يتهدى اليه بعض الأفكار فى وقت ما ، فيكون من استنباطه . فالقسم الأول : هو المعانى التى يقال أنها كثرت وشاعت ، والقسم الثانى : ما يقال فيه انه قل . او هو الى حيز القليل اقرب منه الى حيز الكثير ، والقسم الثالث : هو المعنى الذى يقال فيه انه ندر وعدم نظيره » (١) .

لقد قصد حازم القرطاجنى بهذا النص تسليط الضوء على نوعى المعنى (المتداول — المخترع) ، فاحتكم الى فعالية الذهن أو « دينامية » الخاطر . فكلما كانت قوة تصور المعنى الشعرى عالية التردد فى الذهن أو الخاطر ، دل هذا على شيوعه ، وكثرة تداوله ، وكثرة توظيف المتلقى له فى لغته . وكلما كانت قوة تصوره ضعيفة او قليلة التردد فى الذهن — كان ورود المعنى على الأذهان المتلقية قليلا ، ودل هذا على قلة استخدامه .

واذا عدمت قوة التصور فى الذهن ، دل هذا على ندرة استعماله وتوظيفه . فتصور المتلقى للمعنى الشعرى فى ذهنه او خاطره ، أو عدم تصوره فيه ، هو أساس الحكم على نوع هذا المعنى ، ووصفه من حيث (الشيوع والتداول) أو (الجدة والاختراع) .

وعلى هذا الاساس أمكن لحازم القرطاجنى أن ينظر فى مدى تحقق « الخصوصية الفنية » للمعنى فى النواحى الثلاث الآتية :

١ — كون المعنى الشعرى فى كافة الخواطر والأذهان .
٢ — كونه فى بعض الخواطر والأذهان .
٣ — كونه غير موجود او نادر الوجود فى الخواطر والأذهان .

اما الناحية الأولى : فقد عالجها بالنص التالى واصفا اياها بأنها **« مثل ما يتداوله الناس من تشبيه (الشجاع بالأسد) و (الكريم بالغمام) » (٢)** . فالمعنى المتولد عن التشبيه هنا — متداول معروف ، ويسهل الوقوف عليه وادراكه . ومن ثم فانه يحكم على هذا النوع بأنه : **« لا سرقة فيه ولا ضجر فى اخذ معانيه ، لأن الناس فى وجدانها ثابتة مرتسخة فى خواطرهم سواء (كذا) ، ولا فضل فيها لأحد على احد الا بحسن تاليف اللفظ » (٣)** .

---

(١) السابق ص ١٩٢ .
(٢) السابق ص ١٩٢ .
(٣) السابق ص ١٩٣ — كذا وردت العبارة قلقة فى النص . والظاهر ان صحتها (لأن الناس سواء فى ثبات الوجدان وارتساخ الخواطر) أو (لأن هذه المعانى ثابتة فى وجدانهم مرتسخة فى خواطرهم) .

ويقضى هذا الحكم بأن الشاعر مسموح له الأخذ من هـذا النوع ، وتوظيفه فى صياغته ، لأنه كثير الشيوع ، اذ هو من قبيل « **المعنى العـام** الذى هو حق مشترك بين الناس » (١) ، وهو « وليد التجارب اليومية » . او مـا يمكن تسميته **بالحكمـة العملية** Common Places (٢) ولا يكون الشاعر حينئذ محققا لأية مزية أو خصوصية فنية .

ولكن الشاعر الآخذ من هذا المعنى بمقدرته ان يحقق هذه الخصوصية المرجوة لو عمد الى « حسن تأليف اللفظ » بمعنى أن يتفنن ويبدع فى توظيف « المعنى العام » ، أو الشائع (٣) كما سماه على بن عبد العزيز الجرجانى فى القرن الرابع الهجرى ، أو المعنى العقلى كما سماه عبد القاهر فى القرن الخامس (٤) وذلك بأن يعرضه بألفاظ حسنة التأليف ، جيـدة التركيب ، أو يصوغه صياغة جديدة ، ويورده فى غير حيلته الأولى (٥) . أو يختصره ان كان طويلا ، أو يبسطه ان كان كزا ، أو يبينه ان كان غامضا ، أو يختار لهحسن الكلام(التركيب) إذا كانسفسافا (٦) وهذا يعنىأن اختصاصالمتأخر بهذا النوع من المعانى متوقف على تقديمه فى صورة لفظية مغايرة للصورة السابقة .

ويعمد حازم القرطاجنى الى توجيـه استعمال هـذا النوع توجيها تفصيليا ، حماية للشاعر المستفيد ، ومحافظة على أصالة ذلك المعنى ، فى حالات « تساوى الشـاعرين فى الصياغة » أو « تفوق أحدهمـا » ، أو « تقصيره » ، يقول : « **فاذا تساوى تأليفا الشاعرين فى ذلك ، فانه يسمى « الاشتراك » . وان فضلت فيه عبـارة المتأخر عبارة المتقـدم ، فذلك « الاستحقاق » . لأنه استحق نسبة المعنى اليه باجادته نظم العبـارة عنه . وان قصر فيه عمن قدمه ، فذلك الانحطاط** » (٧) .

---

(١) أ . احمد الشايب : أصول النقد الأدبى ص ٢٧٩ ط الثـامنة ، النهضة ٧٣ .
(٢) الدكتور محمد مندور : النقد المنهجي عند العرب ص ٣٦٨ .
(٣) الوساطة بين المتنبي وخصومه تحقيق : محمد أبو الفضل ابراهيم ط ١٩٦١ صفحات ١٨٤ — ١٨٧ .
(٤) أسرار البلاغة : تصحيح ونشر السيد رشيد رضا . دار المعرفة بيروت ١٩٧٨ صفحات ٢٤١ ، ٢٢٨ — ٢٣١ ، ٢٩٤ — ٢٩٧ .
(٥) أبو هلال العسكرى : كتاب الصناعتين . ص ١٩٦ . تحقيق : محمد أبو الفضل ابراهيم ط (١) ١٩٥٢ — احياء الكتب العربية .
(٦) ابن رشيق : العمدة ١٩٠/٢ . تحقيق : محمد محيى الدين عبد الحميد ط (٤) — الجيل — بيروت .
(٧) منهاج البلغاء وسراج الأدباء ص ١٩٣ .

ويظهر من هذا التوجيه الثلاثى : ان **الحالة الثانية** وهى تفوق احد الشاعرين فى الصياغة ، تمنحه شرعية استحقاق المطروق ، وتدخله مباشرة فى حيز الخصوصية الفنية . أو ما سماه حازم « الاستحقاق » ، الذى يعنى « نسبة المعنى اليه باجادته نظم العبــارة عنــه » ، ويدل على أنه ليس الا انعكاسا للصنعة الفنية ، التى نهض بها الشـــاعر عند الأخـــذ بغرض تحقيق الخصوصية . وأما عن **الحالة الأولى** وهى : التساوى فى التأليف والاشتراك فى الجودة ، **والحالة الثالثة** وهى : الانحطاط ، وضعف تقديم المطروق — فلن نعثر فى أى منهما على الاختصاص أو الخصوصية ، حيث « الاشتراك » فى أمر ثابت اصلا ، موصوف بالجودة ، وليس فيه هذا الجهد الفنى المراد ، وحيث « الانحطاط » وتدنى مستوى عرض المطروق ، بسبب التقصير فى تنميته ، وضعف تأديته بصياغة متميزة عن السابقة .

واما الناحية الثانية وهى كون المعنى الشعرى المتناول قليل الورود فى بعض الخواطر والأذهان ، فقد حددها بقوله انها « **المعانى التى قلت فى انفسها ، او بالاضافة الى كثرة غيرها(١)** » . فهو يقصد بها التاكيد على ان المعنى القليل الورود على الذهن ، اذا اخذه المتاخر لا يتســـامح فيه ، اى يعتبر آخذه سارقا ، أو آخذا محضا ، ومن ثم لاينسب اليه ، وليس له حق الاختصاص به .

ولكن من الممكن معالجة هذا النوع وتوجيهه وجهة فنية ، حتى يمكن «استحقاقه » ، وذلك اذا توافرت فيه عدة شروط ، تخرجه من اطار السرقة المحضة — « **منها ان يركب الشاعر على المعنى معنى آخر ، ومنها أن يزيد زيادة حسنة ، ومنها ان ينقله الى موضع احق به من الموضع الذى هــو فيه(٢)** » .

ان هذه الشروط ليست الا عمليات « تركيب » و « زيادة » و « نقل » ، تفضى بالمطروق الى الخصوصية ، التى تعنى أن ثمة صنعة فنية قد اجريت على هذا المطروق ، ذلك أن الشاعر لكونه قد التزم بهذه الشروط الثلاثة — يعمد الى المعنى و « **يقلبه ، ويســلك به ضــد ما ســلك الأول(٣)** » . و « **يركب عليه عبارة احسن من الأولى(٤)** » ، على النحو الذى جرى لمعنى بيتى بشر بن أبى خازم :

اذا ما المكرمـــات رفعن يومـــا
وقصر مبتغـــوها عن مــداها

---

(١) السابق ص ١٩٣ .
(٢) السابق ص ١٩٣ .
(٣) السابق ص ١٩٣ .
(٤) السابق ص ١٩٣ .

وضـــاقت اذرع المثرين عنهـــا
ســـما اوس اليها فاحتـــواها

— فقد أحسن « الشـــماخ » ، الافادة من معنى البيتين ، وتدمه فى عبارة احسن واوجز فى قوله :

اذا مـــا راية رفعت لمجـــد
تلقـــاها عرابـــة باليمين (١)

فمن البين ان جميع هذه الشروط ليست سوى « تصرف » ينهض به الشاعر المتاخر ، حال افادته من السابق عليه او المعاصر له ، وأن هـــذا التصرف يذكرنا بفكرة **« التغيير والتعديل »** التى نص عليها نقاد الأخذ الفنى قبل حازم القرطاجنى ، امثال : ابى هلال العسكرى ، وابن طباطبا ، وابن عبد ربه ، والجرجانى ، وابن رشيق ، وعبد القاهر ، وابن الأثير (٢) .

ولكن حازما عند التطبيق لم يحقق من الشروط الثلاثة آلا شرطا واحدا هو « تحسين العبارة » من خـــلال تصديقه لنصى بشر من خازم والشماخ ابن ضرار ولم يذكر نصوصا اخرى تتضمن الشرطين الآخرين . ومن ثم جاء تطبيقه ناقصا . كما انه لم يبين عناصر التحسين والتجويد ، كما صنع النقاد السابقين عليه ، وعلى اية حال فان حازما سوغ هذا التصرف الثلاثى ، وبين

---

(١) الســـابق ص ١٩٣ ، وديوان بشر بن أبى خازم تحقيق د. عزة حسن . دمشق ١٩٧٢ وديوان الشماخ بن ضرار . تحقيق : صلاح الهادى ص ٣٣٦ ط الأولى دار المعارف ١٩٧٧ .

(٢) عرض ابن طباطبا لفكرة التغير والتعديل عند توجيه الآخذ الى « الطاف الحيلة ، وتدقيق النظر فى تناول المعـــانى واستعارتها وتلبيسها ، حتى تخفى على نقادها والبصراء بها . . . فيستعمل المعانى المأخوذة فى غير الجنس الذى تناولها منه . فان وجد معنى لطيفـــا فى تشبيب أو غـــزل ، استعمله فى المديح ، وان وجده فى المديح استعمله فى الهجاء ، وان وجده فى وصف ناقة أو فرس استعمله فى وصف الانسان ، وان وجده فى وصـــف انسان ، استعمله فى وصف بهيمة . فان عكس المعانى على اختلاف وجوهها غير متعذر على من احسن عكسها واستعمالها فى الأبواب التى يحتاج اليها فيها . واذا وجـــد المعنى اللطيف فى المنثـــور من الـــكلام ، أو فى الخطب والرسائل فتناوله وجعله شعرا — كان اخفى وأحسن » . (ص ٩٢ ، ٩٣ من عيار الشعر . تحقيق د . محمد زغلول ســـلام . منشأة المعارف — الاسكندرية) .

فمن البين ان **ابن طباطبا** يهدف بذلك الى اعادة صوغ المعنى المأخوذ فى القالب الجديد ، بعد التاكد من اســـتيعابه ، ومن تحلل اطاره . وقـــد استثمر **ابن عبد ربه** هذه الفكرة بقوله : « لم تزل الاســـتعارة (يقصـــد الأخذ) قديمة تستعمل فى المنظوم والمنثور وأحسن ما تكون : أن يستعار المنثور من المنظوم ، والمنظوم من المنثور ، وهذه الاستعارة خفية .. لأنها نقلت الكلام من حال الى حـــال » (٣٣٨/٥ من العقـــد الفريد . تحقيق : أحمد الزين ، وابراهيم الابيارى — لجنة التاليف والنشر . ط ١٩٤٦) .

انه اذا لم تتحقق هذه الشروط ، أو ما يجرى مجراها — فالعمل حينئذ « سرقة محضة » (١) .

واما الناحية الثالثة : وهى « كون المعنى الشعرى نادرا » فقد عينها بقوله : انها « **كل ما ندر من المعانى فلم يوجد له نظير** » (٢) وشعراء هذا النوع متميزون ، قد بلغوا « **المرتبة العليا فى الشعر من جهة استنباط المعانى ، من بلغها فقد بلغ الغاية القصوى من ذلك ، لأن ذلك يدل على نفاذ خاطره ، وتوقد فكره ، حيث استنبط معنى غريبا ، واستخرج من مكامن الشعر سر لطيفا ، فاذا ساعدته العبارة فى ذلك ، وكانت فى شرف صنعتها ... ... (٣) والحسن الظاهر (كذا) ، وما كان بهذه الصفة فهو متحامى من الشعراء ، لقلة الطمع فى نيله ، اذ لا يكون المعنى من الغرابة والحسن بحيث مرت العصور ، وتعاورت ذلك الموصوف الألسنة ، فلم تتغلغل الأفكار الى مكمنه ، الا وهو من ضيق المجال ، وبعد الغور ، بحيث لا يوجد التهدى الى مثله ، والتنبه الى مظنة وجدانه فى كل**

= وقد طور **الجرجانى** هذه الفكرة بأن تقدم بها حيث زاد من عناصر التغيير بأن طالب الشاعر بتعديل النوع ، والوزن ، والنظم ، والروى ، والقافية ، فعلى الشاعر الحاذق « اذا علق المعنى المختلس ، عدل به عن نوعه ، وعن وزنه ، ونظمه ، وعن رويه وقافيته » . (ص ٢٠٤ من الوساطة ، وما بعدها) . ولكن ابن رشيق عمد الى طرح طائفة من الأساليب تؤدي الى التغيير ، وهى « التضمين ، والاهتدام ، والتمثيل ، والنسيان ، والتغلب ، والتوليد » (ص ٨٣ من قراضة الذهب) وهى الأساليب التى تعد نواحى للأخذ وجهاته .

غير أن عبد القاهر كعادته لم يقف عند حدود التوجيه ، فعمد الى بحث جهد الشاعر المستفيد على نحو تحليلى ليثبت مدى اختصاصه بالمأخوذ، فقال : « فأما اذا ركب عليه معنى، ووصل به لطيفة ، ودخل اليه من باب الكناية والتعريض والرمز والتلويح، فقد صار بما غير من طريقته واستؤنف من صورته ، واستجد له من المعرض ، وكسى من ذلك التعرض — داخلا فى قبيل الخاص الذى يملك بالفكرة والتعمل ، ويتوصل اليه بالتدبر والتأمل » (ص ٢٩٥ من أسرار البلاغة) ، مريدا بذلك أن الخصوصية الفنية تتشكل بتغيير المأخوذ وتعديله بقوة المزج الفنى ، أو تركيب المعنى الجديد فوق المطروق ، وبقوة وصله بالقيم البيانية والبديعية ، او بتاديته بأداء فنى جديد . أما **ابن الأثير** فانه قد تناول هذه الفكرة من خلال احد انواع السرقة وهو « السلخ » (٣/٢٤٤ وما بعدها) .

(١) مناهج البلغاء وسراج الأدباء ص ١٩٤ .
(٢) السابق ص ١٩٤ .
(٣) ذكر المحقق أن هناك نقصا مكان النقط فى أصل المخطوط بمقدار ثلاث كلمات . ولعل الناقص هو (حيث الدقة والجودة) .

فكر ، بل ذلك مقصور على بعض الأفكار ، وموجود لها فى بعض الأحــوال دون بعض » (١) .

لقد بين حازم بهذا القول ، الخاصية الأساسية للمعنى المتميز ، أو الصياغة الشعرية النادرة ، وهى خاصية « المرتبة العليا » ، التى تتألف من عدة عناصر ، أولها وهو « نفاذ خاطر الشاعر وتوقد فكره » — يقــود الى العناصر الأخرى ، وهى « استنباط المعنى الغريب » ، و « استخراج السر اللطيف » وصوغ هذا وذاك « بعبارة شريفة » بارعة الصنعة ، عالية الفن .

إن هذه العناصر التى تعد دعوة مستمرة الى التجويد الفنى فى عصور الشعر المتعاقبة — تشكل صفة اساسية فى هذا النوع من المعانى النادرة ذى الصياغة المتميزة ، مثلت — على نحو من الإلحاح — عقبــة ، وإرهابا امام الشعراء المحاكمين او المحتذين ، فتجنبوا محاكاته ، أو احتذاءه ، أو الإفادة منه فى صنع مثله أو شبيه له .

وعلة ذلك هى إحساسهم باليــأس من نيله ، والحصول عليــه ، وامتلاكه ، على اعتبار ان المعنى الغريب النادر ذا الصوغ البــارع — الذى تمر عليه العصور ، فترده السنة الناس بإعجاب من غير ان تتغلغل الأفكار الى مكمنه — يتميز بصفات العمق والطرافة والجــدة ، تلك الصفات التى تجعل الشعراء المحتذين غالبا ، غير متحمسين للإتيان بمثله أو بقريب منه ، وغير واثقين من إمكان وجوده فى افكار العصور المتعاقبة .

ومن ثم تأكد لهم — ولغيرهم — ان وصف « النــدرة » — « مقصور على بعض الأفكار وموجود لها فى بعض الأحوال دون بعض » .

ولذلك وصف هذا النوع من المعانى بوصف « العقم » ، فهى مثل كائن حى عقيم لا يقبل التلقيح ، ولا يرجى منه نتاجا . يقول عنها انها **« لاتلقح » ولا تحصل عنها نتيجة ، ولا يقتدح منها مايجرى مجراها من المعانى » (٢)**

فمن البين أن قوة تأثير وصف « المعانى بالعقم » فى اذهان الشعراء قد سببت خوفهم إن هم افادوا منها ، ووافقهم على هــذا الخوف النقــاد والبلاغيون ، ولذلك تجنبها هؤلاء **« وسلموها لاصحابها ، علما منهم ان من تعرض لها مفتضح » الا ترى انهــم عابوا على ابن الرومى — وحظــه من الاختراع الحظ الأوفر — تعرضه لقول عنترة :**

وخلا الذباب بهــا يغنى وحــده	**هزجا كفعــل الشارب المترنم**
غردا يسن ذراعــه بذراعــه	**قدح المكب على الزناد الأجذم**

---

(١) مناهج البلغاء ص ١٩٤ .
(٢) الســابق ص : ١٩٤ .

بقوله يصف روضة :

وغــرد ربعى الذباب خلالها كما حثحث النشوان صنجا مشرعا
فكانت لها زنج الذباب هناكم على شدوات الطير ضربا موقعا» (١).

فهو يقصد أنه لا أمل فى الإفادة الفنية من هذا النوع من المعانى ، التى يصعب إن لم يكن مستحيلا على المستفيد منها أن ينجح فى سترها والتخفيف من قوة سيطرتها ، فإذا كانت المعانى الأخرى تقبل التصرف الفنى من خلال عمليات : « التأثر » أو « الاستيحاء » أو « الاستلهام » أو « المسخ » ، أو « النسخ » ، أو « الاحتذاء » ، وغير ذلك من التصرفات الفنية ، الأمر الذى يسمح بنسبة العمل حينئذ الى المتأخر ، اذا كانت المعـــانى الأخرى تقبـــل ذلك ، فإن المعانى « العقم » لا يفيد معها اى تصرف ، لأنهـــا ستدل على آخذها ، وتتهمه بالسرقة والسطو مهما حاول الإخفاء والتمويه .

ولكن هذه الفكرة التى اجتهد حازم القرطاجنى — كمـــا فعل غيره من النقاد — فى إرسائها ، لايمكن أن تظل ثابتة طول الوقت وفى غالب الأحوال ، والسبب فى ذلك أن النشاط البشرى العقلى والعاطفى ، دائم النمو ودائـــم التجدد ، هذا النشاط الذى يدعم قانون « إمكان الإفادة » من الأعمال الأدبية وغير الأدبية السابقة .

وإذا سلمنا بذلك فإن علينا أن نسلم بأن الأعمال المتـــأخرة ستصيب هدفها فى احتواء مثل تلك المعانى العقيمة الفذة النادرة التى سبقتها ، ومن ثم فإن حكمه القاضى بقصر « العمل النادر » على صاحبه بهـــذه « المظاهر التخويفية » لمن اتى بعده من الشعراء — هذا الحكم كان ومازال بحاجة الى التخفيف ، حتى يخف الإحساس بالرهبة ، ويقل الشعور بالخوف ، ومن ثم يبدع المتأخر ويضيف ، يعينه ، فى ذلك روح النظرات النقدية غير التعسفية — غالبا — عند نقاد الأخذ الفنى ، كما يعينه اعتمـــاده على القاعدة التى طرحها الدرس الحديث لهذه الظاهرة وهى قاعدة « التغير الدائم ، والوارثة العامة » . التى تسمح بالإفادة من الآثـــار الفكرية السابقة ، وتقضى بأن « من حق كل طبقة أن تستغل نشـــاط سابقتها . وتضيف إليـــه » (٢) . وهذا أمـــر ضرورى وطبيعى لأن « كل فـــرد من الأدبـــاء المتعاقبين أو

(١) السابق ص ١٩٥ .

وديوان عنترة ص ٨٧ .تحقيق : محمد سعيد مولوى . المـــكتب الاسلامى — دمشق ١٩٦٤ .

وديوان ابن الرومى ص ٣٠١ . اختيار وتصنيف كامل كيلانى . المكتبة التجارية بمصر ، وفى الديوان (فكانت لها أرانين الذباب) .

(٢) أصول النقد الأدبى : ص ٢٦٠ .

المتعاصرين ، يفيد من غيره ما يبعث فى آثاره قوة وجمالا ، ولولا ذلك لوقفت الأفكار والصور الأدبية ، والعبارات البيانية عند حد لاتعدوه ، وانسد الباب فى وجهه الأجيال القادمة ، وأصيب الأب بعقم وجمود مميت » (١) .

وإذا ثبت أن هذه القاعدة صالحة وضرورية — وجب علينا أن نواصل تلمس تخفيف حكمه هذا ، خاصة أنه يفتح بنفسه باب التخفيف وذلك بعقده مقارنة بين عمل عنترة ، وعمل ابن الرومى فى نصيهما السابقين . يقول : **« على أن ابن الرمى قـــد نحا بالمعنى نحوا آخر حين جعل تغريد الذباب ضربا موقعا على شدوات الطير . وهذا تخييل محرك إلى ماقصد ابن الرومى تحريك النفوس إليه وإيلاعها به . فمثل هذه المعانى النادرة إذا وقع فيها مثل قول ابن الرومى ، ووقع فيها زيادة ما من جهة ، وإن كان فيهـــا تقصير من جهة أخرى — يجب أن يصفح عن قائلها فى ما وقع لهـــم من التقصير ، إذا وقع لهم بإزاء ذلك زيادة ، وإن كان ما قصروا عنه أجل ممـــا زادوا . هذا إذا لم يكن بين المقصر والمزيد تفاوت كبير » (٢) .**

إن الفاحص يمكنه أن يستخلص من هذه المقارنة ، حقيقة هى أن ثمة « تصرفا فنيا » ، عمد إليه ابن الرومى حينما أفاد من « المعنى العقيم » الماثل فى بيتى عنترة ، فمحور بيت عنترة الأول هو : تقديم صورة وصفية لذباب خلا له مكان هو روضة « فليس فيه شيء يزاحمه ولا يفزعه ، فهو يصوب فى رياضه » (٣) . وصوته فى هذه الحالة يشبه « تصويت شارب الخمر حين رجع صوته بالغناء » (٤) . أى أنـــه شبه أصوات الذباب بالغناء . ومحور البيت الثانى هو أن عنترة « شبه الذباب إذا سن ذراعه بالأخرى برجـــل أجذم ، قاعد يقدح نارا بذراعيه » (٥) . وهو يريد بذلك أن صوت الذباب حال حكه احدى ذراعيه بالأخرى ، مثل حركة رجل ناقص اليد قد اقبل على قدح النـــــار » (٦) .

---

(١) السابق ص : ٢٦١ .
(٢) السابق : ص ١٩٥ .
(٣) ابن الانبارى : شر القصائد السبع الطوال الجاهليات تحقيق : أ. عبد السلام هارون — دار المعارف بمصر ط (٤) ١٩٨٠ ص ٣١٥ .
(٤) الزوزنى : شرح المعلقات السبع — دار الجيـــل بيروت — ط الثانية ١٩٧٢ ص ١٩٧ .
(٥) القصائد السبع الطوال ص ٣١٥ .
(٦) شرح المعلقات السبع ص ١٩٧ ، والتبريزى : شرح القصائد العشر . تحقيق : محمد محيى الدين عبد الحميد مكتبة صبيح بمصر ١٩٦٢ . ص ٢٤٥ .

ولكن ابن الرومى وهو يصف ذباب الروضة ايضا — تصرف فى معنى بيتى عنترة دون رهبة ومن غير خوف — وكان سبيله الى ذلك قوة الخيال المبدع Creative Imagination او قوة « التخييل » الفعالة ، التى مكنته من ان يتجه بالمعنى إتجاها آخر ، وهو « جعل تغريد الذباب ضربا موقعا على شدوات الطير » . اى انه بهذه القوة قد جمع — بالتصوير — بين صوتين من جنسين مختلفين متمايزيين وهما «صوت الحشرات ، وصوت الطيور» . حيث قرن صوت الذباب بشدو الطير وغنائه .. وهذا المعنى بدوره قد ادى الى تحريك النفوس المتلقية له وإقبالها عليه . ورغبتها فى متابعته .

فهذه الزيادة المؤثرة بالإيجاب تمثل جهدا فنيا جعل حازما يوافق على إفادة المتاخر او المعاصر من المعنى « العقيم » النادر الفذ ، ويتسامح معه ، ويدعو الى الصفح عنه إذا قصر . ولم ينساد الى جانب ذلك — بإلغاء « تصرفه » حينئذ او إهماله . وهذا يعد دليلا قويا على موافقته الضمنية على كون هذا التصرف داخلا فى دائرة الخصوصية الفنية المرجوة .

وإذا كان حازم القرطاجنى قد سلم لابن الرومى بالخصوصية الفنية لانه قد طور معنى عنترة ونماه ، مشيرا بذلك الى قيمة «المعنى النادر الماخوذ» باعتباره احد جانبى هذه الخصوصية ، فإنه فى النص التالى ينبه الى الجانب الثانى ، وهو جانب « التعبير » او « الصياغة » . فما الحكم الذى يمكن ان يطلقه الفاحص على الشعر المستفيد المعروض بصياغة متفوقة ؟. وبماذا يحكم للشعر المتقدم فى هذه الحالة ؟. وهل يظل الحكم دائما فى صالح المتاخر لمجرد براعته فى صوغ المعنى صياغة اكثر فنية من صياغة الشاعر المتقدم ؟ .

يقول حازم القرطاجنى فى ذلك : « ومن ابرز المعنى النادر فى عبارة اشرف من الأولى ، فقد قاسم الاول الفضل ، إذ الفضل فى اختراع المعنى للمتقدم ، والفضل فى تحسين العبارة للمتاخر » (١) .

ويظهر من هذا النص انه لا يحكم بالمزية والفضيلة لاحد الشاعرين على حساب الآخر ، ذلك لان الشاعر المتقدم ادى دوره الفنى من جهة « اختراع المعنى » ، وابتكاره ، حيث لم يكن مستعملا ، ولا فكر فيه احد من قبل ، ومن ثم فله الفضل من هذه الزاوية . واما الشاعر المتاخر ، فإن دوره لا يقل أهمية من جهة تفوقه على الشاعر المتقدم فى عرض معناه المبتكر المخترع بصياغة حسنة ، فله إذن الفضل فى « تحسين العبارة » .

ولكنه بعد نسبة الفضل لكل واحد منهما على حدة بحسب عطائه ، يحدد ميله ويوجهه للشاعر المستفيد على جهة القطع . « **والقول الثانى**

---

(١) منهاج البلغاء وسراج الادباء ص ١٩٥ .

الذى حسنت فيه العبارة بلا شك افضل من الأول ، لأن المعنى لا يؤثر فيه التقدم ولا التأخر شيئا ، وإنما ترجع فضيلة التقدم الى القائـل ، لا المقول فيه » (١) . فقد قطع بقوله (بلاشك) بأن المزية للصياغة ، المتميزة التى نهض بها الشاعر المتأخر » .

وقد أسس ميله هذا على أن «المعنى» جوهر لهصفة الثبات ، سواء اكان فى إطار قديم ، أم جرى عرضه فى إطار حديث ، وعلى أن «الصياغة» عرض له إمكانية الحركة والتغيير ، إذ قدم بها المعنى فى القديم ، كما يقدم بهـا فى الحديث . فإذا امتلك العرض مقومات الحسن والبراعـة ، فإن الفاحص لا يتردد فى الحكم له بالمزية والفضيلة . ويريد حازم بذلك الوصول الى أن هذا التحسين التعبيرى ليس إلا عملا مقصودا ، وتصرفا محسوبا ، يمثل (دون شك) جهدا فنيا بذله الشاعر المتأخر لتخليص عمله من جاذبية المتقدم ، وتجنب السقوط فى شبهة «السرقة المحضة» ، بالوانها المتعددة ، فيدخل بذلك فى دائرة « الخصوصية الفنية » .

ولكن الشاعر المستفيد قد لايكتفى بمجرد تنمية المعنى فقط أو تحسين الاداء الأسلوبى فحسب ، ذلك انه بغرض بلوغ المثال المنشود ، يعمل على الجمع بين التدخل الفنى فى المعنى ، والتدخل الفنى فىاللفظ فىوقت واحد : **فإن زاد المتاخر على المتقدم زيادة فىالمعنى، مع تحسيناللفظ ،استحق المعنى عليه »** (٢) . فثنـائية التـدخل الفنى كمـا يتبين من النص اتجهت الى « ضرورة الزيادة فى المعنى » ، والإضافة اليه بغرض تنميته ، والى ضرورة تحسين اللفظ او الصياغة بهـدف تميـزها . وهـذه الثنائية تفضى الى اختصاص المتاخر بالمعنى المطروق . وهذا ما حققه « الطرماح » فى بيتـه الذى افاده من معنى بيت النابغة ،فقد استحق الطرماح هذا المعنىحين زاد عليه ، وحين حسن تقديمه ، واجاد عرضه فى قوله (أى النابغة) :

من وحش وجرة موشى اكارعه   طاوى المصير كسيف الصقيل الفرد

بقوله (أى الطرماح) :

يبـدو وتضمره البـلاد كانـه   سيف على شرف يسـل ويغـمد

فزاد الطرماح عليه ، ان جعله مسلولا فى حال ظهوره ، مغمدا فى حال إضمار البلاد له » (٣) .

ويريد بهذه الموازنة أن يحكم بالاختصاص للطرماح . لتوفيره « ثنائية التدخل الفنى » . ذلك أن محور بيت النابغة هو « **تشبيه الثـور الأبيض**

---

(١) السابق ص ١٩٥ — ١٩٦ .
(٢) السابق ص ١٩٦ .
(٣) السابق ص ١٩٦ .

اللماع بالسيف المصقول الذى افرد وسـل من غمـده فيبـدو بياضـه ولمعانه » (١) ، على حين طور الطرماح هذا المعنى وزاد فيه ، حيث شبه ممدوحه بانه كسيف مسلول فى حالة حركته الظاهرة ونشاطه البارز ، وبانه كسيف مغمد فى حالة اختفائه . اى انه جمع بين الحركة والسكون . أو بين الوضوح والاختفاء او بين التقدم والتراجع — فى صـورة فنيـة واحدة . فاستحق بذلك الاختصاص به .

وجملة القول أن « الخصوصية الفنية » كانت محـور اهتمام حازم القرطاجنى ، وهو يعتمد الى تقويم جهود الشعراء الآخرين ،بنظراته الفذة ، المعتمدة على ثلاثة اسس فحص بهـا « كثرة » ورد المعنى الشعرى على خاطر المتلقى ، «وقلته » ، و «ندرته » ، وهى الأسس التى شكلت هـذه الخصوصية على نحو ما تبين . كما كانت محور اهتمامه وهو يدعو بالنظر والتطبيق الشاعر الآخـذ — الى التـدخل الفنى فى « المعنى المطروق » بالمعوقات الخاصة بالمعنى ، والتدخل الفنى فى « الأداء اللفظى » . بالقيم المتعلقة به . والتدخلان معا ليسا سوى الركنين الأساسيين اللذين يكونان تلك الصيغة الجمالية التى ينشدها شعراء الأخـذ الفنى ونقـاده ، وهى « الخصوصية الفنية » .

(١) السابق ص ١٩٦ ، وديوان النابغة ص ١٧ .

قائمــــة الأبحـــاث

التي صـــــدرت فى الأجــــزاء الســــابقة

من ســـلســـلة « دراســات عربيـــة واسلامية »

الجـــزء الأول

- قراءة فى الترجمة العبرية لمعانى القرآن الكريم — د . عبد الرحمن عوف
- من قضايا المنهج فى علم الكلام — د . حسن الشافعى
- المضاربة بمال الوديعة أو القرض فى الفقه الإسلامى — د . احمد يوسف
- مفهوم السلفية بين العقيدة الإسلامية والفلسفة الغربية — ا . د . مصطفى حلمى
- التجربة الأخلاقية عند ابن حزم — د . حامد طاهر
- دراسة الواقع اللغوى أساس لحل مشكلات اللغة العربية فى التعليم — ا . د . السعيد بدوى
- فاعلية المعنى النحوى فى بناء الشعر — د . محمد حماسة عبد اللطيف
- الواقعية ما هى ؟ دراسة تطبيقية لقصص المدرسة الحديثة — ا . د . حمدى السكوت
- قضية التأثير العربى على شعراء التروبادور — د . احمد درويش

الجـــز الثـــانى

الجـــزء الثـــالث

الجـــزء الرابع

الجـــزء الخامس

فهرس الجزء السابع

الصفحة

رقم الايداع بدار الكتب المصرية
١٩٨٨/٥٢٩٠

مطابع الفتح الاسلامى
أرض اللواء ـــ بالمهندسين
ت ٣٤٤٨٨٠٥